
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01496517 2
UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY.

Geschichte der Juden

von

den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart.

Aus den Quellen neu bearbeitet

von

Dr. H. Graetz,
Professor an der Universität Breslau.

Sechster Band.

Zweite verbesserte Auflage.

Leipzig,
Verlag von Oskar Leiner.

Geschichte der Juden

vom

Aufblühen der jüdisch-spanischen Cultur
(1027)

bis

Maimuni's Tod
(1205).

Von

Dr. H. Graetz,
Professor an der Universität Breslau.

Zweite verbesserte Auflage.

Leipzig,
Verlag von Oskar Leiner.

Meiner

lieben Frau Marie

in Liebe und Treue.

Inhalt.

Viertes Kapitel.

Fünftes Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Siebentes Kapitel.

Achtes Kapitel.

Neuntes Kapitel.

Zehntes Kapitel.

Eilftes Kapitel.

Einleitung.

Es klingt zwar befremdlich und ruhmredig, ist aber darum nicht minder wahr, daß die Geschichte der Juden im Mittelalter, d. h. die Geschichte des jüdischen Stammes in Knechtsgestalt, auch eine Glanzperiode hat. Freilich, wenn man geschichtlichen Glanz leuchtenden Regen nennt, der die Oberfläche des Daseins mit Schimmer überzieht, aber das Innere ausdörrt, oder wenn man darunter versteht hellzuckende Blitze im Gefolge von betäubendem Gekrache und wildem Heulen, welche den Anbau der Jahrhunderte mit muthwilliger Laune und schonungsloser Raserei zerstören: dann ist allerdings die mittelalterliche jüdische Geschichte vollständig glanzlos. Begreift man aber darunter still wachsende geschichtliche Saaten, die, zwar vom Thau befeuchtet und von den Winden hin und her bewegt, sich aber dadurch desto frischer und erfreulicher ausnehmen und das Gefühl der Befriedigung in's Herz gießen: dann darf man mit Fug und Recht die Periode der jüdischen Geschichte von dem staatsmännischen Rabbinen Samuel Nagid bis zum rabbinischen Weltweisen Mose Maimuni als eine reiche und glanzvolle, als eine klassische bezeichnen.

Geräuschlos blühte die Saat wissenschaftlicher Forschungen, die Saat einer lebenswarmen, wahren, reichen Poesie, die Saat einer höhern Gesittung unter den Gemeinden der pyrenäischen Halbinsel

und den Kolonieen, die von dort ausgegangen sind. Aus der Dürftigkeit der saburäischen Epoche hat sich die jüdische Geschichte, angeregt im Morgenlande durch den Gaon Saadia und im Abendlande durch den geistvollen Staatsmann Chasdaï Ibn-Schaprut zu einer reichen, gediegenen Culturhöhe emporgearbeitet, welche die Beschränktheit und Einseitigkeit der naivgläubigen Lebensanschauung überwunden, läuterndes Denken in die Religion hineingetragen hat und die tiefsten Gedanken künstlerisch und anmuthig zu gestalten vermochte. Die Entfaltung dieser Culturhöhe bildet den Inhalt des beinah zweihundertjährigen rabbinischen Zeitalters bis Maimuni. War der jüdische Stamm bis dahin Träger der unvermittelten Religion und hatte in seiner Wandlung zwei Religionsformen aus sich herausgesetzt, so wird er in dieser Periode zugleich Bewahrer des heilbringenden Denkens, des an Gott anknüpfenden Gedankens. Die Flammen des Sinaï ließen sich von dem Lichte philosophischer Erkenntniß durchzucken, brachten dadurch eine neue, eigenthümliche Beleuchtung hervor und kehrten eine neue Seite des menschlichen Geistes heraus. Man spricht jetzt nicht mehr so verächtlich von der mittelalterlich-christlichen Scholastik, ja man überschätzt sie sogar hin und wieder, räumt ihr jedenfalls ein, daß sie den Geistesfunken in der mönchischen Finsterniß unterhalten hat. Wohlan! diese Scholastik ist eine Tochter des Judenthums und ist von jüdischen Denkern groß gezogen worden, wenn sie auch eine eigene Judenthum-feindliche Richtung einschlug, wie das Christenthum und der Islam Söhne des Judenthums sind, wenn sie sich ihm auch entfremdet haben.

Als das Christenthum erst zaghaft an die philosophische Erkenntniß herantrat, bestand bereits eine vollendete jüdische Philosophie, und ehe noch die romanische und germanische Poesie dem Wickelbande entwachsen war, hatte bereits die neuhebräische Poesie ihre Meisterschaft erreicht. Wohl haben im Alterthume die Griechen und an der Grenze des Mittelalters und der Neuzeit die Italiener

Größeres in Kunst und Wissenschaft geleistet, aber diese Geistesgüter blieben dort auf einen kleinen Kreis Auserwählter beschränkt, um den herum sich die Unwissenheit und die Sittenlosigkeit behaglich ausdehnte. Innerhalb des Judenthums dagegen, wie es sich in Spanien gestaltete, wurden der Forschergeist und der Geschmack an dichterischen Schöpfungen Gemeingut ganzer Gemeinden und übten auf deren sittliches Verhalten einen wohlthätigen Einfluß. Wie innerhalb der Judenheit in Betreff der Religion der Unterschied vom Priesterthum und Laienthum nicht bestand, so auch in Betreff des Forschens und geistigen Strebens in dieser Periode. Die jüdische Wissenschaft und die jüdische Poesie in der klassischen Zeit hat zugleich einen Gesinnungsadel, eine Gehobenheit der Stimmung und der Anschauung, einen mächtigen Schwung erzeugt, welche von den vielfachen Hemmnissen politischen und kirchlichen Druckes sich nicht bewältigen ließen, ja sie kaum gewahrten. Es traten zahlreiche große, reichbegabte Persönlichkeiten in dieser Periode auf, wie sie kaum irgendwo in so reicher Fülle vorkamen, und diese bilden die Merkzeichen der einzelnen Epochen innerhalb derselben. Markirte Einschnitte hat diese Periode nicht.

Geschichte der Juden.

Zweite Periode des dritten Zeitraums.

Zweite Periode des dritten Zeitraums.

Erstes Kapitel.

Untergang des Gaonats und erstes rabbinisches Zeitalter, Epoche des Ibn-Nagrela und Ibn-G'ebirol's.

R. Haï Gaon, sein Charakter und seine Bildung; Samuel b. Chofni; Chiskija der letzte Gaon. Die Afrikaner Gemeinde, R. Chananel und R. Nissim, ihre Leistungen und Schriften. Der Staatsmann, Dichter und Rabbiner Samuel Ibn-Nagrela. — Der Grammatiker Jona Ibn-G'anach und seine Bedeutung.

1027 — 1070.

Die arabische Cultur auf der pyrenäischen Halbinsel, von Osten nach dem äußersten Westen verpflanzt, hatte bereits die Mittagslinie überschritten. Mit dem Untergang des ommejadischen Chalifats in Cordova und mit der Zersplitterung desselben in kleine Königreiche (Emirate) neigte sie sich dem Untergange zu. Die jüdische Cultur dagegen, gleicherweise vom Osten hierher versetzt, begann in demselben Lande erst ihre zunehmende Bewegung von der Dämmerung zur Mittagshöhe. Ihr Aufgang war hell und sonnig. Während das Karäerthum folgerichtig einem Versteinerungsproceß verfiel, entwickelte sich das auf den Talmud begründete rabbanitische Judenthum immer mehr zum Selbstbewußtsein, sog neue Säfte ein und entfaltete neue Blüthen. Das jüdische Andalusien concentrirte in sich alle Seiten des religiös-wissenschaftlichen Lebens und wurde, nachdem das Gaonat vollständig erlosch, einigender Mittelpunkt des Judenthums. Es traten in diesem halben Jahrhundert eine lange Reihe so bedeutender Persönlichkeiten auf, daß jede derselben für sich allein dem Zeitalter ihren Namen aufzudrücken vermocht hätte. Die Namen der Fürsten Samuel und Joseph, des Dichters

Ibn-G'ebirol, und des tiefen Bibelforschers Ibn-G'anach haben einen Klang, der über den jüdischen Kreis hinaus tönt. Babylonien erzeugte zwar in dieser Zeit zwei Männer von hoher Bedeutung: R. Haï und Samuel b. Chofni, aber sie verklärten nur das untergehende Gaonat mit farbigem Abendglanze. Auch die Zahl der Männer zweiten Ranges, deren Leistungen nicht unbedeutend waren, ist in diesem Zeitabschnitte nicht klein. Das erste rabbinische Geschlecht, wie diese Zeitepoche genannt wird, hat klassische Bedeutung; es wirkte nach allen Seiten hin schöpferisch und originell und überstrahlte seine Vorgänger. Die hebräische Sprachwissenschaft wurde zur vollständigen Reife gebracht, die neuhebräische Poesie erreichte ihre Meisterschaft, das Talmudstudium schuf sich eine Methodologie, welche das Vereinzelte und Unzusammenhängende unter Regeln brachte. Die Philosophie, welche bisher unter Juden und Arabern sich in niedriger Sphäre hielt, wurde zu einer Gedankenhöhe erhoben, von der aus die Welt in einem andern Lichte erschien. An dem Höhen- und Breitenmesser der Cultur nahmen die rabbanitischen Juden dieser Zeit den höchsten Grad ein, die Mohammedaner erst den zweiten und die christliche Bevölkerung erst den dritten oder standen vielmehr auf Nullgrad. Alles Erhabene, Edle und Befreiende, das im menschlichen Geiste liegt, wurde in dieser Zeit zu Tage gefördert. Die Gedankenklarheit, welche selbst die Vertreter des Talmud in den babylonischen Schulen offenbarten, sucht man vergebens bei ihren hervorragenden Zeitgenossen in der christlichen und islamitischen Welt.

R. Haï (oder Haja, geb. 969, gest. 1038), im achtzehnten Lebensjahre zum höchsten Rang nächst dem Gaon erhoben, als Dreißiger Nachfolger seines Vaters Scherira mit der Gaonwürde von Pumbadita bekleidet, dessen Name beim Amtsantritt in öffentlicher Vorlesung aus den Propheten genannt und der mit dem König Salomo verglichen wurde (B. V.$_2$ S. 351), verdiente den hohen Vorzug, den ihm die auswärtigen Gemeinden wie die babylonischen einräumten. Er war ein ebenso edler, strengsittlicher Charakter wie selbständiger Denker, in allen Fächern der Wissenschaft, wie sie damals gelehrt wurden, heimisch und nach vielen Seiten hin schriftstellerisch thätig. R. Haï erinnert an Saadia, den er als Ideal verehrte und gegen Angriffe in Schutz nahm; nur war er mehr Talmudist, Saadia dagegen mehr Religionsphilosoph. Gleich ihm

verstand Haï das Arabische so meisterhaft, daß er viele rechtsgutachtliche Anfragen in dieser Sprache beantwortete und wissenschaftliche Gegenstände darin behandelte. In dieser Sprache schrieb er ein Verzeichniß der hebräischen Wurzeln (Chawi, Meassef), das von einem späteren Kenner (Ibn-Esra [1]) sehr gerühmt wurde. In diesem Wörterbuche erklärte er manche dunkle Schriftverse, aber ein exegetisches Werk hat er wohl nicht verfaßt. Gleich dem Gaon aus Fajum war Haï frei von jener engherzigen Ausschließlichkeit, welche die Wahrheit nur im eigenen Religionskreise finden will und außerhalb desselben nur Unwahrheit sieht. Er war mit dem geistlichen Oberhaupt der morgenländischen Christen von Bagdad befreundet, und als er in seinen exegetischen Vorträgen auf eine Schwierigkeit stieß, scheute er es nicht bei dem damaligen Katholikos (Mar-Elia I) anzufragen, der ihm auch bereitwillig aus seiner syrischen Uebersetzung Auskunft ertheilte. Einer seiner Zuhörer, der aus Sicilien nach Pumbadita gekommen war, um an der Quelle talmudische Weisheit zu schöpfen, Mazliach Ibn-Al-Bazak, konnte sein Erstaunen über diesen freundlichen Verkehr zwischen dem Gaon und dem Katholikos und über die Autorität, welche jener diesem einräumte, nicht zurückhalten. Darauf bedeutete ihm R. Haï: Nach der talmudischen Lehre sei der Jude verpflichtet, die Wahrheit von Jedermann anzunehmen [2]). Zur Erklärung seltener und veralteter Wörter in der Bibel nahm R. Haï ohne Scheu den Koran und die alten Traditionen der Mohammedaner zu Hilfe, um ihre Bedeutung festzustellen [3]). Er war überhaupt ein vorurtheilsloser Weise, der das Licht und nicht die Finsterniß liebte. Er disputirte öfter mit mohammedanischen Theologen über das Verhältniß des Judenthums zum Islam und soll sie vermöge seiner Rednergabe zum Schweigen gebracht haben [4]). Seine starke Seite war indessen der Talmud und darin glich er seinem Vater Scherira, nur hat er darin mehr als sein Vorgänger geleistet. Er verfaßte einen ganz knappen

[1]) Ibn-Esra Einleitung zu Mosnajim. Vergl. Note 1.

[2]) Sendschreiben des Mazliach an Samuel Nagid, citirt von Mose Ibn-Esra in dessen (handschriftlicher) Poetik und von Joseph Ibn-Aknin in dessen Commentar zum Hohenlied (ebenfalls Ms.), mitgetheilt in Ersch und Gruber's Encyclopädie Sec. II. Theil 31 S. 56 Note 86; vergl. Zeitschrift d. deutsch-morgenl. Gesellschaft Jahrg. 1858 S. 373.

[3]) Note 2.

[4]) Das.

worterklärenden Commentar zu dem schwierigsten Theil der Mischna und des Talmud. Das talmudische Civilrecht über Verträge, Darlehn, Grenzbestimmungen, Eide, behandelt R. Haï mit systematischem Geiste[1]), wie noch keiner vor ihm, und er wurde dadurch Muster und Autorität für Spätere.

Metaphysische Forschung war aber seine Sache nicht, obwohl er auch für die Gotteseinheit geschrieben hat[2]). Aber obwohl R. Haï nicht Philosoph von Fach war, hatte er doch gesunde Ansichten über den Werth des mystischen Wahnglaubens, dessen verdüsternder Nebelschleier, mit dem Nimbus der Religion gefärbt, den Schwachköpfigen als eine Sonne erschien, ihm aber als ein Irrlicht galt.

Der Wunderglaube, der unter allen Zonen, in allen Religionsformen und zu allen Zeiten die gedankenlose Menge befangen macht und ihr den freien Blick in die Weltordnung und in die göttliche Weisheit raubt, hatte unter den Juden, von mannigfachen Elementen genährt, einen breiten Platz gefunden, ebenso wie in der christlichen und islamitischen Welt. Er war besonders heimisch in Palästina und Italien und machte auch in andern Ländern Propaganda. Die Wahnbefangenen glaubten, der wahrhaft Fromme könne zu jeder Zeit Wunder thun, ebenso bedeutende und überraschende, wie ehemals die Propheten. Sie müßten sich aber dazu magischer Formeln, namentlich der Buchstabenversetzung des heiligen Namens bedienen. Schriebe man den Gottesnamen auf gewisse Blätter oder Scherben, so könne man damit Räuber bändigen, sich unsichtbar machen, große Räume im Nu durchlaufen, das stümische Meer besänftigen, einem Menschen augenblicklich den Tod geben und noch andere Wunder verrichten. Aeltere mystische Schriften, die als Spiel einer ausschweifenden Phantasie verfaßt wurden, galten den Späteren als unfehlbare Weisheit, welche Mittel für Wunderthätigkeit angaben. R. Haï's wahre Religiosität sah aber in solchem Wahnglauben eine Schändung und Entweihung der Religion und sprach sich mit Entrüstung darüber aus, obwohl sein Vater, für ihn eine Autorität, nicht frei davon war. Ein Jünger des Jakob b. Nissim aus Kairuan hatte bei R. Haï einst angefragt: was von der magischen Wunderkraft der Gottesnamen, deren sich Manche rühmen, zu halten sei, und er antwortete darauf bündig und einsichtsvoll: all

3) Rapoport Biographie des Haï Gaon in Bikkure ha-Ittim. Jahrg. X.
4) Vergl. die Notiz bei Munk, guide des égarés I. p. 462.

das sei Wahn und Aberwitz. Aber die Kairuaner fühlten sich von dieser Antwort nicht befriedigt, zumal sie von palästinensischen und römischen Weisen gehört hatten, daß diese selbst Wunderthaten vermittelst der mystischen Formeln des Gottesnamens erlebt hätten. Sie baten daher R. Haï wiederholentlich, ihnen gründlichen Bescheid darüber und über manches Andere zu geben, wie über die Bedeutung von Träumen und Zaubern. Sie wünschten besonders, daß er ihren Zweifel lösen möge, da sie auch im Talmud die Wunder-Wirksamkeit von aufgeschriebenen Gottesnamen bestätigt fänden.

Auf diese zwei Anfragen schrieb R. Haï eine ausführliche, kernige, einschneidende Antwort, die wegen ihrer vernünftig nüchternen Haltung um so mehr inhaltlich bekannt zu werden verdient, als Spätere R. Haï zum Parteigänger der Mystik gemacht haben. „Wenn es Jedermann möglich wäre, durch Formeln (Nusschim) Wunder zu thun und die Naturordnung aufzuheben, wodurch wären dann die Propheten bevorzugt gewesen?“ so lautete seine Antwort. Einige Autoritäten haben sogar behauptet, daß nicht einmal fromme Männer, wie die Talmudisten, Wunder zu thun vermocht hätten. Denn die Macht, in den Naturgesetzen zeitweise eine Störung hervorzubringen, habe die Gottheit nur den Propheten eingeräumt damit sie sich dadurch als wahre Gottgesandte bewähren könnten. Wenn nun jeder Fromme dasselbe zu thun vermöchte, und wenn ihrer gar sehr viele wären, so würden sie das Wunderbare zu einer ganz gewöhnlichen Erscheinung machen, es zu einer Alltäglichkeit herabdrücken, und die Bewegung der Sonne von West nach Ost würde nicht mehr Eindruck machen, als die umgekehrte oder gewöhnliche Bewegung, kurz das Wunder hörte dann auf, Wunder zu sein. Es sei sogar sündhaft, bemerkt R. Haï, sich des Gottesnamens zum Zwecke der Wunderthuerei zu bedienen. Er machte sich ferner in diesem Sendschreiben lustig über das vorgebliche Sichunsichtbarmachen vermittelst des Gottesnamens; das sei ebenso unmöglich, wie lächerlich. Die Erzählungen, auf welche sich die Fragesteller berufen, daß der Gaon R. Natronaï, den Raum überspringend, von Babylonien nach Frankreich gewissermaßen geflogen sei, erklärte er für erfunden und von einem Betrüger ausgesprengt. In seiner Gegend selbst wisse man davon nichts. Man erzählte sich zwar, daß der Gaon R. Mose sich mit Amuleten und Beschwörungen abgegeben; aber Einiges davon halte er für erlogen und Anderes sei auf Rechnung

des Umstandes zu setzen, daß dieser R. Mose in Sura gelebt hat, wo wegen der Nähe des alten Babylon dergleichen Aberglauben sich aus dem Alterthum fortgepflanzt haben mochte; Pumbadita dagegen, das entfernt von jenem Ursitze des Wahnglaubens ist, sei ganz frei von solchen Vorstellungen. R. Haï warnte endlich die Kairuaner, solchem Wahngebilde Raum zu geben; es sei in diesen Dingen viel Zweifel und wenig Wahrheit, und „ein Thor ist, der alles gläubig annimmt“[1]).

In demselben Sinne sprach er sich auch über einen andern Aberglauben aus. Er wurde angefragt, warum man im Anfange der astronomischen Jahreszeiten sich scheue, Wasser zu trinken. Die Personen, welche diese Frage an ihn richteten, erwarteten vielleicht eine mystische Auskunft. Er aber erwiderte: Es sei ein lächerlicher Brauch, um den Beginn der Jahreszeiten nicht mit Wassergenuß, sondern mit etwas Schmackhaftem einzuleiten, „ich aber sage, süß ist das Jahr des Arbeiters, sei es viel oder wenig, er genießt es“[2]). — Anstößige Talmudstellen deutete R. Haï nur, um ihnen einen zusagenderen Sinn zu geben. Er wurde einst gefragt, wie es mit dem talmudischen Ausspruche zu halten sei, daß ein des Gesetzes Unkundiger (Am-ha-Arez) kein Fleisch genießen dürfe, daß sein Vermögen herrenlos und er selbst vogelfrei zu betrachten sei. Manche hielten sich ernstlich an diesen Ausspruch und machten sich kein Gewissen daraus, sich das Vermögen solcher Ungebildeten widerrechtlich anzueignen. R. Haï erwiderte darauf sehr scharf und entschieden, daß diejenigen, welche den Talmud in diesem Sinne auffaßten, vogelfrei erklärt zu werden verdienten[3]). — In seiner freieren Auffassung des Judenthum's gestattete er den Umgang mit Karäern[4]) und ihre Kinder selbst am Sabbat zu beschneiden.

R. Haï hatte sich auch in der Dichtkunst versucht, aber die Ueberbleibsel seiner Muse zeugen nicht von bedeutender poetischer Begabung. Er hat zwar den jüdisch-spanischen Dichtern die Anwendung des Versmaßes entlehnt und es für ein liturgisches Stück benutzt; aber der regelrechte Versbau verdeckt nicht die poetischen

[1]) Note 2.

[2]) Ibn-Esra Iggeret ha-Schabbat ed. Livorno p. 61 b.

[3]) Responsa Gaonim Schaare Teschubah No. 23.

[4]) Maimuni responsum in der Briefsammlung ed. Amstel. p. 45 a, b und Responsa David Ibn-Abi-Simra II. No. 796 p. 37 d.

blößen Indessen wenngleich die poetischen Erzeugnisse R. Haï's von Seiten der Form verfehlt erscheinen, so sind sie inhaltlich um so bedeutender. Sein, hundertneunundachtzig Verse enthaltendes Sinngedicht (Musser haskel) ist eine Perlenschnur von kernigen Sittenregeln, die er aus der Schrift, dem Talmud und dem eignen Herzen geschöpft und epigrammatisch zugespitzt hat. Es erinnert an die Salomonischen Sprüche und an das phokylideische Mahngedicht (B. III.$_2$ S. 288). Dieser gediegen sittliche Inhalt des Gedichtes ist würdig befunden worden, ins Lateinische übersetzt zu werden[1].

Durch R. Haï's Verdienste hatte sich die pumbaditanische Hochschule wieder ein wenig gehoben. Er wurde von vielen Seiten als Autorität anerkannt. Die großen Lehrer R. Nissim und R. Chananel aus Kairuan, R. Abraham Kabasi (aus Kabes in Nordafrika), die Gemeinde von Fez, der Wesir R. Samuel Nagid, R. Gerschom aus Mainz und noch andere Autoritäten und Gemeinden dreier Welttheile wendeten sich an ihn mit Anfragen und huldigten ihm, als dem Hauptvertreter des Judenthums. Man nannte ihn „den Vater Israels". Da das Exilarchat seit dem Tode des Enkels von David b. Sakkaï erloschen war (V.$_2$ S. 299), so bildete R. Haï die Spitze des Judenthums, und es konnte durch keinen Bessern vertreten werden. Ungleich den frühern pumbaditanischen Gaonen, die mit scheelen Augen auf das Bestehen der Schwesterakademie blickten, ungleich seinem Vater, der eine Art Schadenfreude darüber empfand, daß Sura ohne Oberhaupt war, trug R. Haï, wie es scheint, selbst dazu bei, ihr einen gaonischen Vertreter zu geben. In Sura fungirte nämlich während dessen Gaonat R. Samuel b. Chofni, R. Haï's Schwiegervater und ihm ebenbürtig an Kenntnissen und Tugenden. Er verfaßte mehrere Werke über Ritualien in systematischer Ordnung, commentirte den Pentateuch und philosophirte gleich den Mutaziliten über die Einheit Gottes. Sein pentateuchischer Commentar wird zwar nicht sehr gerühmt; er war nach Art der karäischen Erläuterungen weitläufig angelegt und enthielt Unter-

[1]) Das Gedicht ist abgedruckt in Duke's Ehrensäulen. Die lateinische Uebersetzung von Jean Mercier cantica eruditionis intellectus auctore percelebri R. Haï (Paris 1561), zuletzt von Caspar Seidel: carmen morale στροφορίθμον elegantissimum R. Chaï, in dessen manipula linguae sanctae (Leipzig 1638); vergl. Fürst Bibliotheca judaica I. 356. Das Gedicht führte auch den arabischen Titel Arguzah (ארגוזה) von dem Versmaße.

suchungen über Gegenstände, die gar nicht zur Sache gehören. Aber mag auch seine exegetische Leistung keinen Fortschritt bezeichnen, so ist doch die Thatsache nicht gering anzuschlagen, daß die Gaonen die von Saadia vorgezeichnete Bahn, das Judenthum in wissenschaftliche Form zu bringen, verfolgten. Samuel b. Chofni blieb der vernunftgemäßen Richtung treu, das scheinbar Uebernatürliche in der biblischen Erzählung in den Kreis des Natürlichen zu ziehen, sogar im Widerspruche mit der talmudischen Auffassung. Die Erscheinung des Propheten Samuel, durch die Zauberin von Endor heraufbeschworen, und die Erzählung von Bileam's Eselin erklärte er als eine Traumerscheinung [1]). Auch gegen das Karäerthum richtete er Angriffe, wie Saadia es gethan, wie denn überhaupt in der letzten Stunde des Gaonats noch ein heftiger Federkrieg zwischen Rabbaniten und Karäern ausbrach. Der Inhalt seiner Polemik ist nicht bekannt. Gegen Samuel schleuderte ein zeitgenössischer Karäer Israel ben Daniel Iskandri (Dajan) hebräische Epigramme, welche aber ohne poetischen Reiz und überhaupt ohne Werth sind [2]). — Von S. ben Chofni's Wirksamkeit ist sonst nichts bekannt; er starb vier Jahre vor seinem Schwiegersohne R. Haï (1034 [3]) und schloß die Reihe der suranischen Gaonen.

Die Hochschule scheint nach seinem Tod nicht einmal den Versuch gemacht zu haben, sich fortzusetzen. Die Zeiten waren dem Gaonate nach allen Seiten hin ungünstig, und es vermochte sich mit aller Kraftanstrengung nicht zu behaupten. Als R. Haï starb (20. Nissan = 28. März 1038 [4]), von der Gesammtjudenheit betrauert und von dem größten Dichter der Zeit Ibn-G'ebirol sowie von seinem afrikanischen Verehrer R. Chananel in Versen verherrlicht [5]), hatte auch die letzte Stunde der pumbaditanischen Hochschule geschlagen. Zwar wählte das Collegium sofort einen Nachfolger in einem Manne, welcher beide Würden, das Gaonat und Exilarchat, in sich vereinigte, aber gewissermaßen nur damit beide in einer

[1]) Vergl. darüber Rapoport Biographie des R. Haï. Note 8.

[2]) Bei Pinsker Likuté Note XI. S. 174 ff.

[3]) Abraham Ibn-Daud.

[4]) Das.

[5]) Die zwei Elegieen auf R. Haï in Edelman's Chemda Genusa p. XVI. und Rapoport Biographie des R. Chananel in Bikkure ha-Ittim Jahrg. XI, p. 37 f. Graetz, hebr. Blumenlese S. 48.

Person zu Grabe getragen werden sollten. Chiskija[1]), Urenkel jenes streitsüchtigen Exilarchen David ben Sakkaï, wurde zum Schulhaupte ernannt. Aber der Glanz, den man sich von ihm versprochen haben mochte, konnte sich nicht zeigen. Chiskija hatte boshafte Feinde, die ihm seine Rangerhöhung mißgönnten. Sie verläumdeten ihn bei Hofe, man weiß nicht aus welchem Grunde oder unter welchem Vorwande. Der Inhaber der politischen Gewalt im morgenländischen Chalifate war damals der Bujide G'elal Addaulah, der dem Schattenchalifen den Titel „König der Könige" und die Einnahmen von Christen und Juden abgetrotzt hatte. Dieser Großsultan mochte die gerechte oder ungerechte Anklage gegen Chiskija benutzt haben, um sich zu bereichern. Der letzte Gaon wurde in den Kerker geworfen, gefoltert, wahrscheinlich um seine Schätze anzugeben, aller Güter beraubt und zuletzt hingerichtet (1040[2]). Das Gaonat starb unter der Folterqual von Seiten des ohnmächtigen Chalifats. Babylonien hatte seine Rolle in der jüdischen Geschichte hiermit ausgespielt und sank eine Zeitlang zur völligen Bedeutungslosigkeit herab. Chiskija's zwei Söhne, auf die ebenfalls gefahndet wurde, entflohen, irrten lange umher und fanden erst Rast in Spanien, wo sie als die letzten Sprößlinge des Davidischen Hauses geehrt wurden und sich unter dem Namen Ibn-Daudi der friedlichen Beschäftigung mit den Musen hingaben[3]).

Auch Nordafrika, das unter Isaak Israeli, Dunasch b. Tamim und dem eingewanderten R. Chuschiel eine kurze Blüthezeit feierte, hatte in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts seine letzten Autoritäten und fiel dann ebenfalls der Vergessenheit anheim. Diese zwei Autoritäten waren, wie schon erwähnt, R. Chananel b. Chuschiel und R. Nissim b. Jakob Ibn-Schahin (blühten um 1015–1055[4]). Obwohl diese zwei Rabbinen an einem Orte lebten und so oft zusammen genannt werden, daß sie wie ein unzertrennliches Zwillingspaar auftreten, scheinen sie doch keineswegs mit einander befreundet gewesen zu sein. Es scheint vielmehr zwischen beiden dieselbe Eifersüchtelei stattgefunden zu haben, wie zwischen R. Chanoch und Ibn-Abitur, indem R. Nissim ein Eingeborner

[1]) Vgl. Bd. V.$_2$, S. 428.

[2]) Abraham Ibn-Daud.

[3]) Ders.

[4]) Vgl. Note 3. I.

und R. Chananel der Sohn eines Eingewanderten war. Man weiß auch nicht einmal recht, welcher von beiden officieller Rabbiner von Kairuan war. Beide standen aber dem Lehrhause vor. R. Chananel betrieb dabei ein großartiges Geschäft, R. Nissim dagegen war so arm, daß er von dem zeitgenössischen jüdischen Minister in Granada unterstützt werden mußte[1]). In Beiden zeigt sich indeß eine auffallende Ideengleichheit, so daß beide fast denselben Gedankengang hatten, dieselben Studien pflegten und Werke fast desselben Inhalts und in derselben Form schrieben, nur daß R. Chananel sich der hebräischen, R. Nissim aber der arabischen Sprache bediente. Beide brachten ein neues Element zum Talmudstudium hinzu und machten es daher gründlicher, als es selbst die Gaonen zu betreiben vermocht hatten. — Der jerusalemische Talmud, obwohl an der Quelle der Ueberlieferung geboren und älter als der babylonische, litt an der Ungunst des Geschickes, dem Bücher wie Menschen ausgesetzt sind. Während der babylonische Talmud im Osten bis nach Chorasan und Indien und im Westen bis an das Ende der alten Welt bekannt war, blieb sein Zwillingsbruder außerhalb seiner Geburtsstätte lange unbekannt. Während der Erstere zahlreiche Ausleger und Erklärer fand, die ihn bis in die innersten Falten untersuchten, wird von dem jerusalemischen nur ein einziger Commentator aus älterer Zeit namhaft gemacht, der noch dazu unbekannt ist[2]). Erst in Folge der Eroberung Paläſtina's durch die fatimidischen Chalifen trat Nordafrika in Verbindung mit dem heiligen Lande und paläſtinensische Weise kamen nach Kairuan[3]). Diese brachten wohl den jerusalemischen Talmud dahin. Die zwei Rabbinen Kairuan's beschäftigten sich nun zuerst eingehend mit ihm und zogen ihn in den Kreis des Talmudstudiums[4]). R. Nissim

[1]) Abraham Ibn-Daud.

[2]) Der Commentator des Jeruschalmi Jakob b. Ephraim wird von Salmon b. Jerucham citirt in dessen arabischem Psalm-Commentar, mitgetheilt von Pinsker Likuté S. 14, also vor dem Jahre 950.

[3]) Vergl. R. Haï's Responsum in Taam Sekenim, S. 54.

[4]) Daß sich R. Nissim mit Jeruschalmi beschäftigte, hat Rapoport in der Biographie nachgewiesen (Note 17). Aber auch R. Chananel that dasselbe. Vgl. Orient. Litbl., Jahrg. 1850, Nr. 16. Rapoport's Untersuchungen über R. Chananel und Nissim liegen meiner Darstellung zu Grunde. Nur zwei Resultate derselben haben sich nicht bestätigt. Das Sefer-Chefez gehört nicht R. Chananel, sondern einem R. Chefez an (Orient, Jahrg 1849. S. 110, 247), und

verfaßte einen Schlüssel zum Talmud (Mafteach[1]), worin er kurze und dunkle Stellen im babylonischen Talmud theils aus dem jerusalemischen und theils aus Parallelstellen ergänzte und erläuterte. Nach den im „Schlüssel" aufgestellten Grundsätzen stellte er auch Entscheidungen für das Ritual- und Civilrecht zusammen in einem anderen Werke (Megillat Setarim). Ganz ähnliche Werke verfaßte auch R. Chananel: eine Wort- und Sacherklärung zum Talmud (Perusch), mit Rücksichtnahme auf den Jerusalemischen und praktische Entscheidungen (Mikzoot verf. 1038).

Beide verfaßten auch Commentarien zum Pentateuch, R. Chananel auch zu den übrigen heiligen Schriften. Beide huldigten jener von Saadia angebahnten Richtung der vernunftgemäßen Auffassung, vermöge welcher sie allzuderbe Wunder und anstößige agadische Aussprüche umdeuteten[2]). Diese zwei Autoritäten standen mit Babylonien und Spanien in lebhafter Verbindung, bildeten die Mittelglieder zwischen Beiden und erlebten das völlige Erlöschen des Gaonats und den aufgehenden Glanz der andalusischen Gemeinden. R. Chananel starb ohne männliche Nachkommen und hinterließ sein reiches Vermögen neun Töchtern. Auch R. Nissim hatte keinen Sohn, der sein Amt hätte fortsetzen können, aber mehrere Jünger, sogar aus Spanien[3]), die zu seinen Füßen saßen. Nach dem Tode dieser beiden afrikanischen Autoritäten war die kairuanische Schule ganz bedeutungslos[4]). Einer ihrer Jünger aus der neuerbauten zanatischen Hauptstadt Kalah Ibn-Hammad[5]) wurde später eine talmudische Größe, verdankte aber seinen Ruhm lediglich seiner Uebersiedelung nach Spanien.

Das jüdische Spanien übernahm also die ganze Erbschaft von Judäa, Babylonien und Nordafrika und mehrte das ererbte Gut

der kairuanische R. Nissim ist nicht der Verfasser der Maasziot, sondern ein späterer Enkel des Asketen R. Ascher b. Meschullam aus dem dreizehnten Jahrhundert. Reifmann, Orient. Jahrg. 1841 Litbl. S. 617.

[1]) Zum Theil herausgegeben von Goldenthal. Wien 1847.

[2]) Zu den von Rapoport gegebenen Belegen kommt noch hinzu R. Nissim's Responsum in Heilberg's Nité Naamanim S. 15 f. Der mystische Schluß darin, der an Ibn-Esra und die Kabbalisten erinnert, ist sicherlich interpolirt.

[3]) R. Nissim's Mafteach ed. Goldenthal p. 4 a und 25 a.

[4]) Abraham Ibn-Daud.

[5]) Vergl. über diese Stadt (erbaut 1007 — 8) de Slane Ibn-Khaldoun histoire des Berbères II. 43.

für die kommenden Geschlechter vielfältig. Als wenn Andalusien ein jüdischer Staat wäre, suchten die flüchtigen Söhne des jüdisch-chazarischen Fürsten und die Söhne des letzten Exilarchensprößlings dort Zuflucht und Ruhe. An der Spitze der spanischen Gemeinden stand ein Mann, der durch Weisheit, Tugend und Stellung den Vorrang verdiente: Samuel Ibn-Nagrela (oder Nagdela), der erste in der Reihe der nachgaonäischen Lehrer Er hat das Rabbinenthum zu einem idealen Glanze gebracht; einen würdigern Vertreter konnte es nicht finden. Samuel Ibn-Nagrela vereinigte in seiner Person allein die verschiedenen Eigenschaften des Triumvirats welches den Ruhm des jüdischen Spanien begründet hat. Er war zugleich Chasdaï, der hochherzige, wissensfördernde Fürst, Mose ben Chanoch, der tiefe Talmudkundige, und Dunasch ben Labrat, der Dichter und Grammatiker.

Der Lebensgang des Samuel (Ismael) Halevi Ibn-Nagrela war eigenthümlich. Geboren in Cordova (993[1]), wohin sein Vater Joseph aus Merida übersiedelt war, wurde er im Lehrhause des R. Chanoch mit dem reichen und schwierigen Stoff des Talmud vertraut. In die Feinheiten der hebräischen Sprache weihte ihn Jehuda Chajuġ, der Begründer der hebräischen Sprachkunde, ein, Für andere Wissensfächer und namentlich für das Arabische, das er. sich mit großer Meisterschaft aneignete, bot ihm die andalusische Hauptstadt, welche damals auf dem Höhepunkt der Cultur stand, Gelegenheit genug. Als zwanzigjähriger Jüngling mußte Samuel aber mit vielen Anderen, wegen des erbitterten Bürgerkrieges, Cordova verlassen. Der berbische Häuptling Sulaiman, im Kampfe mit den Arabern und der sclavonischen Leibwache der Chalifen, und Sieger über dieselben, zerstörte mit afrikanischer Wuth die Prachtgebäude der Hauptstadt, ließ Frauen und Töchter schänden und brachte die reichsten Familien an den Bettelstab (April 1013) Die angesehenen jüdischen Familien wanderten wegen solcher Drangsale nach Granada, Toledo und sogar bis nach dem entfernten Saragossa aus. Samuel Ibn-Nagrela ließ sich in der Hafenstadt Malaga nieder, man weiß nicht, ob mit oder ohne seine Eltern. Er

[1]) Die Hauptquellen über denselben sind: Abraham Ibn-Daud und die interessanten Notizen von Munk in dessen Notice sur Aboulwalid (p. 87 ff.), die ich hier zu Grunde lege. Nur für neue Thatsachen gebe ich Belege. Vergl. darüber andere Quellen Nr. 3 I.

lebte von einem kleinen Kram und betrieb dabei Talmud- und Sprachstudien. Er verstand nächst dem Hebräischen, Arabischen und Chaldäischen noch vier Sprachen, wohl Lateinisch, Castilianisch und Berbisch. Ungleich den übrigen Juden, welche das Arabische meistens mit hebräischen Schriftzügen schrieben, war Ibn-Nagrela in der arabischen Schönschrift Meister [1]), worauf die Araber damals einen besondern Werth legten. Seiner Sprachkenntniß und Kalligraphie verdankte er eine so hohe Stellung, wie sie kein Jude bis dahin seit dem Untergange des jüdischen Staates inne hatte.

Bürgerkriege und der Ehrgeiz der Statthalter (Emire) hatten den von den ommejadischen Chalifen geschaffenen Organismus des andalusisch-mohammedanischen Reiches in kleine Gebietstheile zerstückelt. Es entstand in Andalusien nach dem Untergange der letzten Ommejaden eine Kleinstaaterei wie ehemals in Deutschland und Italien; die arabischen Geschichtsschreiber nennen daher die Regenten dieser Zeit „die Könige der Zerrissenheit". Ein Stamm der Berber [2]), die Sinhagah, gründeten unter einem Häuptling Maksen aus der Familie der Ziriden im südlichen Spanien ein eigenes Königreich (1020). Das von Juden reich bevölkerte Granada wurde Hauptstadt dieses Königreichs und Malaga gehörte ebenfalls dazu. In Malaga hatte der Wesir des zweiten granadischen Königs Habus, mit Namen Abulkasim Ibn-Alarif, einen Palast neben Samuels Kramladen. Diese Nachbarschaft brachte dem kümmerlich lebenden jungen Gelehrten Glück, enthob ihn den beengenden Nahrungssorgen und stellte ihn auf eine Höhe, der seine Größe gewachsen war. Eine vertraute Sklavin des Wesirs, welche ihrem Herrn Bericht zu erstatten hatte, ließ sich nämlich regelmäßig die Briefe von ihrem Nachbar, dem jüdischen Krämer, schreiben. Die Briefe verriethen aber so viel sprachliche und kalligraphische Gewandtheit, daß der Wesir Ibn-Alarif begierig war, den Schreiber kennen zu lernen. Als er dessen Namen erfuhr, ließ er Samuel zu sich rufen und bewog ihn, in seinen Dienst als Geheimschreiber

[1]) Jehuda Ibn-Tibbon Mahnungsschreiben an seinen Sohn (ed. Berlin). S. 4.

[2]) Juden und Araber nannten die Berbern Philister, weil sie glaubten, daß die von David geschlagenen Philister nach Afrika ausgewandert wären. Vergl. Abraham Ibn-Daud und Ibn-Alhakim bei de Slane, histoire des Berbères appendice I. S. 301.

zu treten (um 1025). Bald gewahrte Habus' Wesir, daß Ibn-Nagrela eben so tiefe politische Einsicht besaß, wie geschmackvollen arabischen Styl und zog ihn bei wichtigen Staatsangelegenheiten zu Rathe. Da nun Samuel's Rathschläge sich durch glückliche Erfolge als treffend bewährten, so unternahm der arabische Staatsminister nichts ohne dessen Zustimmung. Samuel sollte bald noch höher steigen.

Ibn-Alarif war erkrankt, und der König Habus war in Verzweiflung, was er ohne ihn in den verwickelten Verhältnissen, in denen er zu den Nachbarstaaten stand, anfangen sollte. Der sterbende Wesir verwies ihn aber auf seinen jüdischen Geheimschreiber, gestand ihm, daß er seine gelungenen Operationen lediglich dessen weisen Eingebungen verdankte, und empfahl ihn Habus dringend zu seinem Rathgeber. Der granadische König, der als Berber weniger Vorurtheile gegen Juden hatte, als die arabischen Muselmänner, nahm keinen Anstand, Samuel Ibn-Nagrela mit der höchsten Würde als seinen Staatsminister (Katib [1]) zu bekleiden und ihm die Leitung der diplomatischen und militärischen Angelegenheiten anzuvertrauen (1027). Der Krämer von Malaga wohnte seitdem im königlichen Palaste, und der Talmudjünger R. Chanoch's hatte eine gewichtige Stimme in der Politik der pyrenäischen Halbinsel. Denn ein mohamedanischer König, der sich einen Wesir wählte, herrschte wohl und hatte despotische Launen, aber regierte nicht. Das war Sache seines Hauptministers, der ihm dafür mit seinem Kopfe verantwortlich war. Samuel hatte also sein Glück zunächst seiner Feder zu verdanken, und er feierte sie auch durch ein Sinngedicht [2]). Habus hatte seine Wahl nicht zu bereuen. Sein Königreich gedieh unter der Hand des einsichtsvollen und thätigen jüdischen Wesirs. Die Launen des berberischen Königs wußte Samuel zu beschäftigen und ihn für sich einzunehmen. Er verfaßte auf ihn ein Lobgedicht in sieben Sprachen [3]), und nichts war einem mohammedanischen Herrscher schmeichelhafter, als sich in kunstreichen

[1]) Samuel's Zeitgenosse Ibn-Ch'ajan bemerkt ausdrücklich, daß jener den Titel Katib führte, bei Dozy, histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bajano-l-Maghrib par Ibn-Adhari I. introduction p. 84, 96. Vergl. daselbst histoire des Musulmans d'Espagne IV. 35 fg.

[2]) Ibn-Tibbon a. a. O.

[3]) Saadia Ibn-Danan im Chemda Genusa.

Versen verherrlicht zu sehen. Bei der islamitischen Bevölkerung machte er sich durch sein bescheidenes Auftreten beliebt. Mit Geduld ertrug er Widerwärtigkeiten. Er verband mit einem hellen überlegenen Geiste, mit sanften einnehmenden Manieren einen festen Charakter. Gewandt, klug, immer Herr seiner selbst, war Ibn-Nagrela stets von ausgesuchtester Höflichkeit, verstand die Umstände zu benutzen und besaß die Gabe, seine Gegner zu entwaffnen. Ungeachtet seines lebhaften Geistes sprach er wenig, dachte dafür aber viel [1]). Ibn-Nagrela entwarf selbst mit Meisterhand das Bild eines würdigen Herrschers, das sein Leitstern gewesen zu sein scheint. „Wessen Rath lauter ist gleich dem Sonnenlicht, wer rein ist von der Lüste Flecken, wessen Augen sich nicht dem Schlafe schließen, wessen Gedanken fest wie Thürme, wen die Würde gleich Waffenglanz umstrahlt, wer den Willen Anderer sich unterthan zu machen weiß und sich fern hält von dem, was Schande bringt, der ist der Herrschaft würdig" [2]). Seine Weisheit und Frömmigkeit bewahrten ihn vor jenem Hochmuth, der Emporkömmlingen so eigen ist und sie verhaßt macht. Daher konnte sich Samuel fast drei Jahrzehnde in seiner hohen Stellung als Regent des Königreichs Granada behaupten.

Seine Sanftmuth, mit der er seine Gegner zu entwaffnen wußte, vergegenwärtigt eine Anekdote. In der Nähe von Habus' Palaste hatte ein muselmännischer Gewürzkrämer einen Laden, und so oft dieser den jüdischen Minister in Begleitung des Königs sah, überhäufte er ihn mit Schimpfwörtern und Flüchen. Habus, darob erzürnt, befahl einst Samuel, den lästigen Fanatiker zu züchtigen und zwar ihm die Zunge ausschneiden zu lassen. Der jüdische Wesir kannte aber ein anderes Mittel, den Fluchenden stumm zu machen. Er gab ihm Geld, und dieses verwandelte sein Fluchen in Segen für ihn. Als Habus einst den Gewürzkrämer wieder bemerkte, war er darüber verwundert und stellte Samuel zur Rede. Dieser antwortete: „Ich habe ihm die böse Zunge ausgerissen und ihm dafür eine gute gegeben" [3]). Uebrigens war dieser Gewürzkrämer

[1]) So schildert ihn der mohammedanische Zeitgenosse Ibn-G'ajan bei Dozy a. a. O. 97.

[2]) Samuel's Ben-Mischle bei Dukes Blumenlese, S. 56, Graetz, Blumenlese S. 33.

[3]) Handschriftliche Anekdoten-Sammlung in hebräischer Sprache, im Besitz des Herrn Carmoly, der die Freundlichkeit hatte, mich davon Einsicht nehmen zu lassen.

nicht sein einziger Feind, er hatte deren manche und sehr gefährliche. Fanatische Mohammedaner sahen in der Erhebung eines „Ungläubigen“ zu einem so hohen Range, der ihm die vollziehende Regierungsgewalt in die Hände gab, eine Verhöhnung ihrer Religion. Es erregte ihren Unwillen, daß die zahlreiche jüdische Bevölkerung des Königreichs Granada das Haupt erhob und sich mit den Moslemin ebenbürtig fühlte.

Das Glück war aber auch diesem jüdischen Wesir günstig, obwohl er nahe daran war, seine Stellung und vielleicht auch sein Leben zu verlieren. Als der König Habus gestorben war (1037), entstanden in Granada zwei Parteien, die sich um zwei Prinzen schaarten. Die meisten berberischen Großen und auch einige einflußreiche Juden: Joseph-Ibn-Migasch, Isaak b. Leon und Nehemia Eskafa, waren für den jüngern Sohn Balkin (oder Bologgin[1]). Eine kleinere Partei und darunter auch Samuel wünschten den älteren Sohn, Namens Badis zum Nachfolger. Schon war die zahlreichere Partei bereit, Balkin zu huldigen, als dieser selbst zu Gunsten seines älteren Bruders abdankte. Badis wurde König (October 1037), und Samuel behielt nicht nur seine bisherige Stellung, sondern war der That nach König von Granada, da sich der den Lüsten ergebene Badis noch weniger als sein Vater um Regierungsgeschäfte kümmerte. Später bereute Balkin seine Großmuth gegen seinen Bruder und legte dessen Regierung Hindernisse in den Weg. Badis gab in Folge dessen Balkin's Leibarzt einen Wink, ihm während einer Krankheit keine Arzneimittel zu reichen, was seinen Tod herbeiführte. Nach dessen Tode blieben Badis' Regierung und Ibn-Nagrela's Stellung unangefochten. Balkin's Anhänger mußten Granada verlassen, darunter auch die drei eben genannten Juden. Sie wanderten nach Sevilla aus und wurden freundlich von dem dortigen Könige, dem Abbadiden Mohammed Algafer aufgenommen, der ein Gegner des Königs von Granada war. Einer der drei Flüchtigen, Joseph Ibn-Migasch I, von dem König von Sevilla zu einem hohen Posten erhoben[2]) wurde der Ahn eines bedeutenden Mannes.

[1]) de Slane, Munk und Dozy sprechen nach Ibn-Khaldun den Namen Bologgin aus. Gayangos weist aber nach (in seiner history of the mahometan dynasties II), daß diese Aussprache falsch ist. Auch Abr. Ibn-Daud's Orthographie spricht für die Aussprache Balkin.

[2]) Abraham Ibn-Daud.

Zwei hochgestellte Araber, Wesire vom Nachbarfürsten, voller Mißgunst gegen den jüdischen Minister Badis' wendeten alles an, ihn zu demüthigen. Es waren Ibn-Abbas Wesir des Fürsten Jachja von Almonia und Ibn-Abi Musa Ibn-Bakkanna, Minister in Malaga. Der Erstere, stolz, reich und gelehrt, haßte Samuel so sehr, daß er seinen Hof zum Krieg gegen Badis entflammte, weil dieser den jüdischen Wesir nicht absetzen mochte. Aber Ibn-Abbas grub sich dadurch selbst die Grube. Er wurde in eben demselben Kriege zum Gefangenen gemacht und später hingerichtet (1038[1]) Zur selben Zeit hatte Samuel einen bedeutsamen Traum in Versen:

Untergegangen ist Ibn-Abbas,
Und mit ihm seine Freunde und Genossen.
Auch der andere Fürst wird bald vergehen"[2])

In der That erlitt Ibn-Bakkanna später einen schmählichen Tod[3]).

Ibn-Nagrela hatte indeß auch warme Anhänger unter den Arabern. Ein Dichter Montafil pries ihn mit überschwenglichen Versen:

„Statt Gott in Mekka zu suchen
Und dort den schwarzen Stein zu küssen,
Würden die Menschen, wüßten sie Wahrheit von Wahn zu scheiden —
Dir, o Ismael, die Hände küssen,
Die den Segen spenden.
Ich bekenne mich in deinem Hause
Offen zum Gotte, der den Sabbat eingesetzt;
Unter meinem Volke bekenne ich ihn heimlich[4])."

Interessant ist es von einem zeitgenössischen Geschichtsschreiber zu erfahren, wie der jüdische Minister an die mohammedanische Bevölkerung Regierungserlasse formulirte. Samuel, oder wie ihn die Araber nannten: Ismael Ibn-Nagrela, gebrauchte ohne Skrupel in den Circularien die den moslemitischen Regenten eigenen Formeln. Er eröffnete die Erlasse mit den Worten: Chamdu-l-Illahi (Gott Lob), fügte, wenn er Mohammed's Namen zu nennen hatte, den Beisatz hinzu: „Gott möge über ihn beten und ihn segnen." Er mahnte diejenigen, an welche die Regierungsschreiben gerichtet waren,

[1]) Dozy, histoire des Musulmans IV. p. 36.
[2]) Mose Ibn-Esra Poetik, vergl. Graetz, Blumenlese 34, 6.
[3]) Dozy das. p. 58.
[4]) Das. p. 93 aus Ibn-Bassan.

ferner nach der Vorschrift des Islam zu leben; kurz seine Erlasse waren ganz und gar in mohammedanischem Style gehalten [1]).

Ohne Zweifel haben Habus und später Badis dem jüdischen Wesir auch eine gewisse Macht über die jüdischen Gemeinden des granadischen Königreichs eingeräumt, wie sie vor ihm Chasdaï und Ibn-G'au in Cordova besaßen. Samuel war nämlich Oberhaupt und „Fürst" (Nagid) der Juden; diesen Titel führt er bei jüdischen Schriftstellern. Der Staatsminister war zugleich Rabbiner, stand einem Lehrhause vor, in dem er vor Jüngern Vorträge über den Talmud hielt [2]). Er erließ gutachtliche Bescheide [3]) auf religiöse Anfragen an ihn, kurz er fungirte vollständig wie ein Rabbiner jener Zeit. Mit derselben Feder, mit der er Regierungserlasse ausfertigte, schrieb er auch Gutachten und Abhandlungen über den Talmud. Samuel Nagid stellte zuerst eine Methodologie des Talmud (Mebo-ha-Talmud [4]) auf, worin er die technischen Ausdrücke klar und faßlich erläuterte. Als Eingang dazu fügte er die Traditionskette zusammen, die Reihefolge der mit Autorität bekleideten Träger des Judenthums von den Männern der großen Versammlung durch die Tanaiten, Amoräer, Saburäer und Gaonen hindurch bis auf R. Mose und R. Chanoch, seine Lehrer. Er verfaßte auch einen Commentar zum ganzen Talmud für die religiöse Praxis, der von den Spätern sehr geschätzt und als Norm anerkannt wurde (Hilcheta Gabriata [5]).

Samuel Ibn-Nagrela war auch neuhebräischer Dichter und verstand Reim und Versmaß gewandt zu handhaben. Er verfaßte Gebete nach Psalmenart mit voller Glaubensinnigkeit und Hingebung und nannte die Sammlung den jungen Psalter (Ben Tehillim). Er componirte gedankenreiche Sentenzen und Parabeln,

1) Ibn-Chajan a. a. O. S. 96.

2) Folgt aus Abraham Ibn-Daud's Darstellung S. ha-Kabbalah ed. Amsterdam, 73 bis Ende, 74 a, und aus dem Lobgedichte des Dichters Joseph b. Chasdaï bei Dukes Nachal Kedumim p. 20.

3) In der Gutachten-Sammlung Peer ha-Dor No. 185, und an andern Stellen.

4) Ist zum Theil gedruckt in den Talmudausgaben; der historische Theil ist von Abraham Ibn-Daud und Andern benutzt. Fragmente daraus befinden sich im Besitze Carmoly's handschriftlich.

5) Meïri Bet ha-Bechira ed. Stern Einleitung S. 11. Vergl. Asulaï sub voce Samuel Nagid.

eine Frucht seiner tiefen Beobachtung der Menschen und Verhältnisse, und nannte diese Composition das junge Spruchbuch (Ben Mischlé). Endlich stellte er eine Lebensphilosophie nach dem Muster des „Predigers" zusammen (Ben Kohelet). Da er das letztere in reifem Alter verfaßte, so war es das gelungenste seiner schriftstellerischen Werke, voll Erhabenheit und Beredtsamkeit [1]. Er dichtete auch Epigramme und Lobgedichte, aber seine dichterischen Compositionen, die weltlichen und geistlichen, sind schwunglos, schwerfällig und dunkel, gedankenreich, aber ohne schöne Form. Man urtheilte schon vor Alters von ihnen: „Kalt wie der Schnee des Hermon oder wie die Lieder des Leviten Samuel" [2].

Kein Wunder, daß ein solcher Mann von lauterem Seelenadel und tiefem Sinn für Weisheit und Religion überall Segen verbreitete, Wissenschaft und Poesie förderte und die Pfleger des Geistes mit fürstlicher Freigebigkeit unterstützte. Samuel stand mit den bedeutenden Männern seiner Zeit in Irak, Syrien, Egypten und Afrika in brieflicher Verbindung, namentlich mit dem letzten großen Gaon R. Haï und mit R. Nissim, spendete ihnen von seinen Reichthümern, ließ Bücher copiren und verschenkte sie an arme Studirende, munterte schlummernde Talente auf und war der Schutzgeist seiner Stammgenossen in der Nähe und Ferne Den größten Dichter der Zeit Ibn-G'ebirol tröstete er mit herzgewinnender Freundlichkeit in seinem Trübsinn. Mit Recht schildert ihn ein Schriftsteller der nachfolgenden Generation mit den Worten: „Zu Samuel's Zeit erhob sich das Reich der Wissenschaft aus seiner Niedrigkeit, und die Gestirne der Erkenntniß erglänzten wieder. Gott hat ihm einen hohen Geist verliehen, der die Sphären erreichte und den Himmel berührte, auf daß er die Wissenschaft und ihre Pfleger liebe und die Religion und ihre Träger verherrliche" [3].

Die Stellung der Juden in dem Königreiche, dessen Zügel ihr Glaubensgenosse leitete, war gehoben. Sie hatten Antheil an den

[1] Munk Notice a. a. O. p. 107 und Dukes Nachal Kedumim S. 31 ff. Von den 432 Sentenzen des Ben Mischlé sind noch etwa 100 vorhanden, zum Theil zerstreut gedruckt: Zion I. 131; Orient, Litbl., Jahrg. 1840 col. 811; 1843, 357; 1845, 652, 697, 614; 1846, 797, 807; 1851, 308, 327; vergl. Jehuda Ibn-Tibbon Ermahnungsschreiben, das viele Sentenzen von Samuel enthält.

[2] Dukes Nachal Kedumim, S. 5.

[3] Mose Ibn-Esra Poetik bei Munk, Notice p. 108.

Staatsämtern und dienten sogar im Heere [1]). In keinem Lande der Welt genossen sie damals eine so durchgreifende Gleichstellung, wie in dem ziridischen Staate Granada. Es war ein freundlicher Sonnenblick nach vielen düsteren Tagen. Sie waren bei dem herrschenden Stamm, den Berbern, noch beliebter als die stockarabische Bevölkerung, welche mit stillem Ingrimm die Herrschaft der Sinhagiten ertrug und ihren Blick auf den Nachbarstaat Sevilla richtete, wo ein König aus arabischem Vollblute regierte.

Der Staatsminister und Rabbiner Ibn-Nagrela beschäftigte sich auch mit der Erforschung des Baues der heiligen Sprache, aber das war seine schwache Seite. Er war über die von Chajug aufgestellten Regeln nicht hinausgekommen. Für die Verdienste seines Meisters war er aber so sehr eingenommen, daß er für neue Leistungen kein Verständniß hatte. Samuel verfaßte zweiundzwanzig Schriften über die hebräische Grammatik. Indessen wird nur eine einzige, „das Buch des Reichthums" (Sefer ha-Oscher [2]), als nennenswerth angeführt. Die übrigen waren wohl nur gelegentliche Streitschriften, die er gegen den größten hebräischen Sprachforscher Ibn-G'anach geschleudert hatte. Denn mit diesem lebte Samuel in Unfrieden. Dieser tiefste Kenner der hebräischen Sprache in alter Zeit, der nicht weniger eine Zierde der spanischen Judenheit war, als der Wesir Ibn-Nagrela, verdient ein besonderes Blatt in der jüdischen Geschichte, zumal er eine lange Zeit unbekannt und verkannt blieb.

Jona Marinus (mit dem arabischen Namen Abulwalid Merwan Ibn-G'anach, geb. um 995 gest. um 1050 [3]) verdankte seine Heranbildung ebenfalls Cordova in der nachchasdaïschen Zeit, als der Enthusiasmus für Kenntnisse und die schwärmerische Liebe für die heilige Sprache die Herzen entzündet hatten. Sein Lehrer

[1]) Folgt aus den Notizen bei Munk, daselbst 98 und 104. Dozy, histoire des Musulmans d'Espagne daselbst p. 113 fg.

[2]) Der arabische Titel dieser Schrift lautete Kitab al-Istaghnaa (Munk das. 107, Note 1, und Ersch und Gruber Encyclop. II. B. 31, S. 57, Note 86, 87). Diese grammatische Schrift verfaßte Samuel bereits als Staatsmann, denn er erwähnt darin R. Haï als eines Verstorbenen, also nach 1038.

[3]) Das Biographische und Literarhistorische über Ibn-G'anach ist zu finden bei Munk in dessen klassischer Notice sur Aboulwalid Ibn-Djanah; in Kirchheim's Einleitung zu S. Rikmah und in Ewald's und Dukes' Beiträge I. und II. Ueber die Zeit seiner Schriftstellerei vergl. Note 3. II.

in der hebräischen Grammatik war der Menahemist Isaak Ibn G'ikatilla und in der Poetik Isaak Ibn-Sahal (B. V.$_2$ S. 355). Die Arzneikunde erlernte er wohl an der Hochschule von Cordova, die der Chalife Alhakem ins Leben gerufen hatte. In seiner Jugend machte Ibn-G'anach, wie alle Welt damals, hebräische Verse, von denen ihm einige selbst später, als er einen bessern Geschmack und Urtheil hatte, nicht ganz schlecht vorkamen. Aber er gab die Reimerei auf, um sich ganz und gar in die hebräische Sprache zu vertiefen und ihr feinstes Geäder zu erkennen. Er lebte darin und erlangte eine Meisterschaft, die bis auf heutigen Tag noch nicht übertroffen ist. Vieles hat die Nachwelt von Ibn-G'anach gelernt, aber noch viel mehr können die hebräischen Sprachforscher und Bibelkundigen von ihm lernen. — Auch er mußte, wie sein Gegner Ibn-Nagrela, Cordova wegen der Zerrüttung unter dem Berber Sulaiman (1013) verlassen und ließ sich in Saragossa nieder. Hier, im spanischen Norden, wo eine ganz andere Luft weht, war die Naivetät der Uncultur heimisch. Die Juden Saragossa's oder der größte Theil von ihnen waren noch in dem Vorurtheil befangen, daß das Judenthum, das rabbinische Judenthum, durch Forschung und namentlich durch grammatische Untersuchungen gefährdet werden könnte. In Nordspanien gab es nämlich karäische Gemeinden, wenn auch in winziger Zahl. Und darum galten im rabbinitischen Kreise hebräische Grammatik und tiefere Bibelforschung nicht als harmlose Studien, sondern als Weg zur karäischen Ketzerei und wurden beargwöhnt. Aber diese Ketzerriecherei hinderte Ibn-G'anach nicht, sich immer tiefer in den Bau der hebräischen Sprache und in die Erforschung des einfachen Bibelwortes zu versenken. Er betrieb zwar auch die Arzneikunde praktisch und theoretisch, schrieb einige Werke über Medicin[1]), aber sein Hauptaugenmerk war auf eine gründliche Bibelexegese gerichtet, und der grammatische Apparat war ihm nicht Hauptsache, sondern lediglich Mittel zum sinngemäßen Verständniß der heiligen Schrift.

In seinen gründlichen und mit Geist geführten Untersuchungen kam Ibn-G'anach auf ganz neue Resultate, welche von Chajuǵ nicht erkannt worden waren. Er mußte daher an dessen grammatischem System manche Ausstellungen machen. Er that dies mit Beschei-

[1]) Vergl. Munk a. a. O. S. 81. Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Aerzte, Nr. 150.

denheit und mit voller Anerkennung von Chajug's Verdiensten und bemerkte dabei, daß er den ersten Begründer der hebräischen Sprachforschung zwar sehr hochschätze, indem „er selbst und viele Andere an der Brust seiner Weisheit gesogen haben," aber er müsse mit Aristoteles sagen: seine Liebe zur Wahrheit sei noch größer, als die zu Plato [1]). Noch vor seiner Auswanderung aus Cordova nach Saragossa, also noch in seiner Jugend, hatte er gegen Chajug's Gesichtspunkte in einem Schriftchen angekämpft. Sein selbständiges über Chajug hinausgehendes Verhalten hatte aber dessen warme Anhänger, darunter Samuel Ibn-Nagrela, welcher einer der ersten war, tief verletzt. Es entstand daher ein heftiger Federkrieg zwischen Ibn-G'anach und den Jüngern der Chajug'schen Schule, der in leidenschaftliche Persönlichkeiten ausartete, ebenso wie der Streit zwischen der Schule Menahems und Dunasch'. Samuel Ibn-Nagrela und Jona Ibn-G'anach drückten gegen einander Pfeile des Witzes und der Ironie ab. Grammatische Streitschriften folgten auf einander von der einen und der andern Seite. Der letztere giebt einmal zu verstehen, daß ihn Samuel aus Neid verunglimpft und ausgesprengt habe, eine von ihm ursprünglich aufgestellte Bemerkung sei ein Plagiat an älteren orientalischen Grammatikern [2]). Die zwei Hauptträger der jüdischen Cultur in diesem Zeitabschnitte, der feinsinnige Fürst und das Genie der hebräischen Sprachforschung, waren bittere Gegner, und ihre Feindschaft scheint niemals zur Versöhnung gekommen zu sein, Persönliche Antipathie und die Zwischenträgerei geschäftiger Freunde mögen gleichen Antheil daran gehabt haben.

Im Gefühle des herannahenden Alters, das Ibn-G'anach mit Plato die „Mutter der Vergeßlichkeit" nennt, arbeitete er sein Hauptwerk aus, worin er die Summe seiner Forschungen und den ganzen Reichthum seines innern Lebens niederlegte. Er hat darin Grundsätze der hebräischen Grammatik entwickelt, die wegen ihrer Tiefe und Kühnheit theils nicht erfaßt und theils verdammt wurden. Ibn-G'anach war nicht blos der Schöpfer der hebräischen Syntax, sondern hat sie auch der Vollendung nahe gebracht. Aber noch bedeutender als seine grammatischen Gesichtspunkte sind die lichtvollen exegetischen Grundsätze, die er in diesem Werke auseinandersetzte. Keiner vor ihm und nur sehr Wenige nach ihm bis auf den heutigen Tag

[1]) Citirt von Serachja Halevi im Maor Vorwort.
[2]) Rikmah ed. Kirchheim p. 185.

haben die Kunstwerke der heiligen Literatur in allen ihren Feinheiten so richtig verstanden und so treffend zu beleuchten gewußt, wie Ibn-G'anach. Von der Höhe, zu der er die Bibelexegese erhoben, erscheinen alle vorangegangenen Leistungen, von dem ersten karäischen Bibelforscher bis auf Saadia, Menahem, Dunasch und Chajug nur als Schülerarbeiten. Die Karäer hatten zwar jedes Wort der heiligen Sprache auf die Goldwage gelegt, seine Bedeutungen durch Vergleichung zu erforschen gesucht und um Sinn und Zusammenhang sich vielfach abgemüht, aber sie hatten die Exegese in Dienst genommen, in den Dienst ihres talmudfeindlichen Bekenntnisses, und sie blieb ihnen stets eine stumpfe Sklavin. Auch Saadia hatte die Exegese nur als Mittel gebraucht, um das Karäerthum zu bekämpfen und gewisse philosophische Theorieen biblisch zu färben. Andere wiederum gebrauchten sie lediglich als Stylmuster für elegante Prosa und Poesie. Erst Jona Ibn-G'anach erhob die Bibelforschung zu einer selbstständigen Wissenschaft, die ihren Zweck in sich selbst habe. Er wollte der heiligen Schrift zu ihrem eigenen göttlichen Inhalt verhelfen. Der verschrobenen Auslegungsweise, welche die heilige Schrift die Sprache der Kinder und Gedankenlosen reden läßt, setzte er eine einfache, tief in den Sinn eindringende Erklärungsweise entgegen, welche den Geist der heiligen Verfasser um so strahlender erscheinen läßt. Ibn-G'anach machte zuerst auf die Ellipse und auf die Wort- und Versversetzung in den heiligen Büchern aufmerksam und war kühn genug, manches Unverständliche, Räthselhafte und scheinbar Ungereimte darin auf Rechnung einer Laut- und Wortveränderung zu setzen. Ueber zweihundert dunkle Stellen erklärte er ganz einfach und sinngemäß durch die Annahme, daß dem betreffenden Schriftsteller ein ungehöriges Wort für ein passendes entfahren sei [1]). Durch die Angabe des rechten Wortes stellte Ibn-G'anach den richtigen Sinn in vielen Versen wieder her, welche bis dahin kindisch gedeutet worden waren. Er war der erste verständige Bibelkritiker. Obwohl er von der Göttlichkeit der heiligen Schrift ganz durchdrungen war, stellte er nicht wie Andere ihre Redeweise so hoch, daß sie baaren Unsinn aussagen dürfe, sondern nahm an, daß sie, wenn auch des göttlichen Geistes voll, sobald sie an Menschen gerichtet ist, den Regeln menschlicher Ausdrucksweise unterworfen sei

[1]) Rikmah c. 28; vergl. dazu Ibn-Esra zu Daniel 1. I. und Zachot ed. Lippmann S. 72 und Anmerk. dazu.

Ibn-G'anach behauptete nicht geradezu, daß die Abschreiber und Punktatoren aus Mißverständniß Wörter oder Formen in der heiligen Literatur verändert oder verdorben hätten, sondern nur daß die heiligen Männer als Menschen auch den Tribut des Menschlichen gezahlt hätten. Mit Recht nannte er sein Hauptwerk (das er wie andere fünf Schriften in arabischer Sprache verfaßte), Kritik (Al-Tanchik) und theilte es in zwei: in Grammatik mit Exegese verbunden (Al-Luma', Rikmah, Buntgewirktes), und in Lexikon (Kitab al-Asswal)[1])

Dieses großartige Werk, das nächst der religions-philosopischen Schrift Saadia's die bedeutendste Erscheinung in der jüdischen Literatur des Mittelalters bis ins elfte Jahrhundert ist, zeugt nicht blos von des Verfassers hohen, lichtvollem Geiste, sondern auch von seiner sittlichen und religiösen Größe. Ibn-G'anach bemerkt in der wissenschaftlich gehaltenen Einleitung: er habe sich der Mühe der Ausarbeitung unterzogen, nichts aus Eitelkeit und Ruhmsucht, sondern um ein tieferes Verständniß der heiligen Schrift und dadurch wahre Frömmigkeit zu fördern. Er sei dazu von einem unwiderstehlichen Drange getrieben worden, und die Lust an der Arbeit haben ihm nicht Ruhe, nicht Erholung gelassen. In der ernsten Beschäftigung damit seien ihm die Gedanken wie durch höhere Eingebung prophetischer Art zugekommen. — Obwohl Ibn-G'anach vielfache Feinde hatte an solchen, welche sein Verdienst schmälerten, und an solchen, welche ihn wegen seiner wissenschaftlichen Auffassung der Bibel als Ketzer verdammten, so sprach er in seinem Werke durchaus nicht feindselig von ihnen, ja nannte sie nicht einmal beim Namen, und wenn es auf ihn angekommen wäre, so würde die Nachwelt von der Gegnerschaft des Ministers Samuel Ibn-Nagrela gegen ihn nichts erfahren haben. — Mit der Philosophie war Ibn-G'anach nicht unbekannt; er spricht von Plato und Aristoteles mit Kennermiene[2]). Er schrieb auch ein Buch über Logik, wohl im aristotelischen Geiste. Aber metaphysischen Untersuchungen über das Verhältniß Gottes zur Welt und über die Urprincipien, womit sich

[1]) Das arabische Original ist noch Handschrift in der Bodleiana bis auf die Einleitung, welche Munk in dessen Notice etc. veröffentlicht hat. Der erste Theil in hebräischer Uebersetzung von Jehuda Ibn-Tibbon ist herausgegeben worden von Kirchheim unter dem Titel Rikmah (Frankf. a. M. 1857).

[2]) Rikmah Einleitung p. XI.

seine jüdischen Zeitgenossen und Landsleute und namentlich Ibn-G'ebirol beschäftigt haben, war er abhold und sprach sich darüber tadelnd aus, daß sie nicht zur Gewißheit führen, sondern den Glauben untergraben[1]). Ibn-G'anach war ein nüchterner Denker und Feind jeder schwärmerischen, excentrischen Richtung. Darum blieb ihm auch die Poesie fern; er gestand ein, daß ihm im reifen Alter kein Vers gelingen wollte, obwohl er sich Mühe damit gegeben[2]). Er war der Gegenfüßler der dritten Größe im Triumvirate dieses Zeitabschnittes, des Ibn-G'ebirol, mit dem er, obwohl in einer und derselben Stadt lebend, nicht im besten Einvernehmen gestanden zu haben scheint[3]).

[1]) Das. Text p. 161.

[2]) Das. p. 185 f.

[3]) Geiger's Vermuthung, daß Ibn-G'ebirol's Gedicht in der Sammlung Schire Schelomo von Dukes No. 22 sich auf Jona Ibn-G'anach bezieht, wird durch den Inhalt selbst widerlegt.

Zweites Kapitel.

Zeitalter des Ibn-Nagrela und Ibn-G'ebirol's.

(Fortsetzung.)

Ibn-G'ebirol, sein Leben, Charakter, seine Lieder und seine Philosophie. Der Staatsmann Jekutiel Ibn-Hassan. Bachja (Bechaja) und seine Moralphilosophie. — Der Bibelkritiker Jizchaki Ibn-Jasus. Der Dichter Joseph b. Chasdaï. Tod des Samuel Ibn-Nagrela. Sein Sohn Joseph, sein Charakter und sein tragisches Ende. Der jüdische Staatsmann und Dichter Abu-Fadhl b. Chasdaï. Ibn-G'ebirol's Tod. — Die französischen und deutschen Gemeinden; Joseph Tob Elem, die Brüder Menahem b. Chelbo und Simon Kara. R. Mose aus Narbonne. Die lothringischen Weisen. Die Wormser Synagoge. Jacob b. Jakar, Isaak Halevi und Isaak b. Jehuda. Das Buch Zerubabel. Die Juden in Böhmen und Polen. Die Karäer.

1027 — 1070.

Eine ganz ideale Erscheinung, eine reichbegabte Persönlichkeit, lieblicher Dichter und zugleich tiefsinniger Denker war Salomon b. Jehuda Ibn-G'ebirol, oder wie sein Name nach arabischer Umlautung klang: Abu-Ajub Sulaiman Ibn-Jachja (geb. um 1021 st. 1070 [1]). Jeder Zoll an ihm war Sang und Gedanke, und Alles, was nicht mit Poesie und Philosophie im Zusammenhang steht, erschien ihm kleinlich und nichtig. „Fliehend die irdischen Dinge, weihte Ibn-G'ebirol seine Seele, welche sich von der Befleckung niedriger Wünsche erhoben hatte, ganz den geistigen Interessen. Jünger als seine gelehrten Zeitgenossen, übertraf er sie durch die Anmuth seines Wortes" [2]). Obwohl uns der Himmelsflug seines originellen Geistes und die Ergüsse seines warmen Herzens vollständig erschlossen sind, so herrscht doch noch über seinen Lebensgang tiefes Dunkel, und man ist bei der Darstellung einer Per-

[1]) Ueber das Biographische vergl. Note 3 II. Die christlichen Scholastiker haben seinen Namen in Avicebrol und Avicebron verstümmelt.

[2]) Mose Ibn-Esra bei Munk Mélanges S. 263.

sönlichkeit, an der jeder Schritt interessant ist, auf Muthmaßungen angewiesen. Sein Vater Jehuda, der in Cordova gewohnt, scheint während der Kriegsunruhen zugleich mit Samuel Ibn-Nagrela nach Malaga ausgewandert zu sein. In diesem Orte wurde das dichterische und philosophische Genie des Jahrhunderts, der jüdische Plato, geboren und erzogen, an dem sich viele Herzen erwärmt und viele Geister erleuchtet haben.

Es scheint, daß Ibn-G'ebirol seine Eltern früh verloren hat, und daß sie ihm kein Vermögen hinterlassen haben. Er hatte nicht einmal einen Bruder, in dessen Brust er sein weiches Gemüth hätte ausschütten können. Er klagt daher über seine tiefe Verwaistheit mit Worten, die den Leser zum Mitgefühl hinreißen:

„Schmerzgebeugt ohne Vater und Mutter,
Jung und vereinzelt stehe ich da,
Keinen Bruder, keinen Freund nenne ich mein.“ [1])

Sein weichgestimmtes, poetisches, zur Schwärmerei geneigtes Gemüth wurde in Folge dieser Verlassenheit noch mehr verdüstert. Der Knabe kannte nicht den Frohsinn der Jugend, und über die Züge des Jünglings streifte niemals der Sonnenstrahl des Lächelns. Ibn-G'ebirol vergegenwärtigt das Bild eines Jünglings, den Melancholie und Forschung frühzeitig zum Greise gemacht haben. Er selbst malt sich in diesem Bilde:

„Ich bin das Kind, mit dem Herzen eines Achtzigers.
Mein Leib wandelt auf Erden, mein Geist schwebt auf Wolken[2]).

Er zog sich, von der Außenwelt abgestoßen, in sich selbst zurück und vertiefte sich in sein reiches Innere, das voller Sang und Ideen war. Die Poesie und der philosophisch durchleuchtete Glaube waren die beiden Engel, die ihre Fittige schützend über ihn ausbreiteten und ihn vor Verzweiflung bewahrten. Aber sie vermochten nicht, ihm Freude ins Herz zu gießen, seine Gesinnung blieb ernst und seine Lieder haben daher einen vorherrschend düstern Zug. Die ersten dichterischen Ergüsse seiner Seele waren sicherlich Gebete, die ganz eigen geartet sind, die Seele vom Irdischen loslösen und sie vor Gottes Thron unter die Chöre lobsingender Engel versetzen. Noch

[1]) Schire Schelomo, Sammlung der weltlichen Lieder Ibn-G'ebirol's, herausgegeben von Dukes (Hannover 1858) No. 1. Auch zum Theil zusammengestellt in Graetz Blumenlese und Geiger's G'ebirol 1864. Seine liturgischen Lieder von S. Sachs herausgegeben und erläutert.

[2]) Bei Dukes das. No. 9. S. 14.

an der Grenze des Knabenalters dichtet Ibn-G'ebirol über Kunstformen mit einer Vollendung, die das geborene Genie kennzeichnet. Aus seinem sechszehnten Lebensjahre stammt ein Gedicht, das voller Trauer ist und das Merkwürdige hat, daß der junge Dichter darin altersreife Betrachtungen über sich und sein Geschick anstellt:

„Sehe ich lachen, weint mein Herz,
Weil das Leben mir verkümmert ist.
O Freund! Soll ein Sechszehnjähriger stets nur klagen,
Der sich seiner Jugend freuen sollte, gleich einer Lilie im Thau!
Mein Herz richtet mich von Kindheit an,
Darum ist meine Seele gebeugt. —
Indessen was nützt's, sich zu härmen.
Schweig' und hoff', mein Herz, für jede Wunde giebt's Balsam.
Was nützt's zu klagen über Drangsal,
Was frommt die nimmer ruhende Thräne"! [1])

In dem Alter, in welchem die meisten Menschen noch tändeln, war Ibn-G'ebirol bereits ein vollendeter Dichter und bekundete eine Meisterschaft, wodurch er alle Vorgänger verdunkelte. Man sieht es seinen Gedichten an, daß er nicht nach Wort und Reim, nicht nach Gedanken und Bild zu suchen brauchte, sondern daß ihm Alles in Fülle zuströmte. Dabei weiß er Maaß zu halten, um die Linie welche das Schöne vom Uebertriebenen scheidet, nicht zu überschreiten. Die greise hebräische Sprache verjüngte sich an dem gluthvollen Herzen dieses dichterischen Kindes und wurde die treue Dolmetscherin seiner Gedanken und Gefühle. Wie ernst und tief muß er sich schon in zarter Jugend mit der heiligen Sprache beschäftig haben, daß er sie wie eine lebendige, mit der Muttermilch eingesogene zu beherrschen, vermochte! Er machte sie biegsam, glättete und verfeinerte sie, und sie schmiegte sich ihm wie einem Liebling an. Das hebräische Versmaaß erweiterte dieser junge Dichter vielfach und veredelte es zu ohrenschmeichelndem Klange. Die Muse, die weder in der biblischen noch in der neuhebräischen Poesie unter einem Bilde angeschaut wurde, personificirte er zart und sinnig, im Geist der hebräischen Sprache, als Taube mit goldnen Fittigen und süßem Laute [2]). Mit Recht wurde er Meister der Dichtkunst und der Beredsamkeit genannt und zog die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen auf sich [3]).

[1]) Das. No. 3.
[2]) Das. No. 14, 22, 34.
[3]) Mose Ibn-Esra bei Munk, Mélanges p. 263 f.

In seiner Verlassenheit und Noth fand der junge Dichter einen Tröster und Beschützer an einem Manne, den Ibn-G'ebirol's Poesie verherrlicht und verewigt hat, ohne welche er ganz unbekannt geblieben wäre. Jekutiel Ibn-Hassan oder Alhassan[1]) scheint in Saragossa eine hohe Stellung unter dem König Jachja Ibn-Mondhir eingenommen zu haben, ähnlich der Samuel Ibn-Nagrela's in Granada. Er wird als Fürst über Fürsten geschildert, „auf dessen Wort Hohe lauschen." — „Die Regierung der Könige ruhte auf seiner Schulter, nach seinem Ausspruche verwalteten die Fürsten und auf seinen Wink traten die Räthe zusammen." Jekutiel Ibn-Hassan wird auch als fürstlicher Spender besungen, „der wie ein Vater für Alle sorgt, dessen Mund für Jedermann eine Heilsbotschaft, dessen Herz voll milder Freigebigkeit ist, und dessen Lippen stets die Treue bewahren." — „Er beherrschte mit seinem Herzen die Herzen, flehte die Armen an, von ihm Gaben anzunehmen, und zwänge sie dazu, weigerten sie sich deß." Dieser hochgestellte Mann Saragossa's nahm sich des verlassenen Dichters Ibn-G'ebirol liebend an, unterstützte ihn und sänftigte sein aufgeregtes Gemüth durch freundliche Reden (um 1038[2]). Ibn-G'ebirol's Mund floß auch zum Lobe seines Gönners über. Seine Phantasie entlehnte der Natur ihre Reize und der Bibel ihre Bilderpracht, um Jekutiel damit zu verherrlichen. Er legte ihm die ganze Welt zu Füßen. „Jekutiel's ernstes Wort ist wie ein Feuerbrand, sein mildes wie erfrischender Thau." — „Geböte er der Welt zu wanken, so würde sie gehorsam seinen Befehl vollziehen." — Wer will den siebzehnjährigen Dichter mit beflügelter Phantasie Uebertreibungen zum Vorwurfe machen? Im Schutze seines hochgestellten Gönners öffnete sich Ibn-G'ebirol's Herz einer heitereren Lebensanschauung. Er konnte in Saragossa ein wenig aus sich selbst, aus seiner brütenden Gedankenwelt heraustreten und an der Gegenwart Genüge finden. Sein weiches, zärtliches Gemüth war für Freundschaft geschaffen,

[1]) Vergl. über ihn Frankel Monatsschrift Jahrg. 1858, S. 454 ff. und Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft, 1859. S. 515. Jekutiel b. Hassan mit dem Astronomen Hassan b. Hassan zu identificiren, ist deswegen unzulässig, weil dieser bereits im Jahre 971, als er sein astronomisches Werk ausarbeitete, ein Greis genannt wird, kann also nicht im Jahre 1039 ermordet worden sein. Auch schildert ihn Ibn-G'ebirol nicht als Greis.

[2]) Vergl. Note 3 II.

und er erwarb sich mehrere Freunde, an denen er mit der ganzen Gluth seines schwärmerischen Herzens hing und ihre Zugethanheit mit dem Golde seiner Poesie belohnte. Seine Muse besang in dieser Zeit seinen Gönner, seine Freunde, die Weisheit, die Natur. Seine Naturschilderungen sind lebhaft, anschaulich, feurig.

Aber als gönnte ihm das Geschick keine behagliche Stimmung, entriß es ihm den Beschützer, ehe er sich noch in ein freundliches Dasein einleben konnte. Jekutiel wurde ihm und allen Edelen plötzlich entrissen. Er wurde wahrscheinlich in den Sturz des Königs von Saragossa hineingerissen, welchen eine Palastrevolution herbeigeführt hat. Abdallah Ibn-Hakam, ein Vetter des Königs Jachja Ibn-Mondhir, verschwor sich gegen seinen königlichen Verwandten, überfiel ihn plötzlich in dessen Palaste, schlug ihm das Haupt ab und bemächtigte sich seiner Schätze (1039). Jachja's Günstlinge wurden von dem Verschwörer nicht verschont, und auch Jekutiel Ibn-Alhassan scheint zur selben Zeit von einem traurigen Loose betroffen worden zu sein. Er wurde gefesselt und dann von Uebelthätern erschlagen. Die Trauer um den tragischen Tod des gefeierten Jekutiel war in Nordspanien groß. Die Dichter wetteiferten, sein Grab mit den Blumengewinden der Poesie zu schmücken. Ibn-G'ebirol's Schmerz war grenzenlos, und sein Klagelied auf seinen Wohlthäter ist wahrhaft erschütternd, aber auch Muster schwungvoller Poesie. Das Gedicht von mehr als zweihundert schöngeformten Versen ist ein Ehrendenkmal für den Verblichenen wie für den Sänger. Schon der erste Vers drückt tiefsinnig den ganzen Werth Jekutiel's aus, und der Dichter hätte zu seinem Preise nichts hinzuzufügen brauchen:

„Jekutiel's Leben ist abgelaufen.
So sind denn auch die Himmel vergänglich!"[1]

Ibn-G'ebirol's Schmerz um den hingerichteten Gönner war um so aufrichtiger, als er ihm ganz besonders abgestorben war. Der Halt, den Jekutiel der Verlassenheit des jungen Dichters gegeben hatte, war entschwunden. Er klagt darum:

[1] Alles hier dargestellte findet sich in den Schire Schelomo und Graetz Blumenlese S. 41 f. Uebrigens stammen sicherlich nicht sämmtliche Elegieen auf Jekutiel von Ibn-G'ebirol.

„Lasset mich weinen, sehet mich nicht an,
Fraget nicht, warum meine Lippen beben.
Von meinem Haupte ist der Schatten gewichen,
Jekutiel ist hin, der die Schwachen mit Kraft gerüstet."

Die düstere Stimmung bemächtigte sich seit diesem tragischen Vorfalle von neuem seines Gemüthes. Er sah Alles Grau in Grau, beklagte sich über Verkennung, über Verrath von Seiten seiner Freunde, über Verfolgung. Mit der den auserwählten Dichtern eigenen selbstquälerischen Empfindlichkeit drückte er sich den Pfeil des Schmerzes in die eigene Brust, sah sich überall von Feinden umgeben, von Neidern verkleinert. Seine poetischen Erzeugnisse seit dieser Zeit tragen wieder den Trauerflor. Was aber Andere niedergebeugt hätte, das gab ihm noch mehr Schwungkraft; er näherte sich jetzt erst dem Höhepunkt seiner poetischen und literarischen Größe. Das Versemachen war ihm so leicht, daß er im neunzehnten Jahre (1040) eine hebräische Grammatik mit allen trockenen Regeln in vierhundert Versen ausarbeitete und sich dabei die Fesseln akrostichischer Künsteleien und eines Reimes auflegte, der sich mit demselben Klange durch die ganze Versreihe hindurchziehet. (Anak.) Im Eingange zu diesem Lehrgedichte verherrlichte Ibn-G'ebirol die heilige Sprache, als die gottbegnadigte, „in welcher Engelchöre täglich ihren Schöpfer preisen, in welcher Gott das sinaitische Gesetz offenbart, die Propheten geweissagt, die Psalmisten gesungen." Er tadelte seine Landsleute, die Saragossaner, „die blinde Gemeinde", wegen ihrer Gleichgültigkeit gegen ein correctes Hebräisch: „Ein Theil von ihnen spricht Idumäisch (Romanisch) und ein anderer die Sprache Kedars" (Arabisch). Seine versificirte hebräische Grammatik[1]) sollte Liebe für die Sprache der Bibel erwecken und eine Methode an die Hand geben, ihre Gesetze zu begreifen.

In Saragossa verfaßte Ibn-G'ebirol auch ein moralphilosophisches Werk (1045), das zwar nicht die Tiefe seiner späteren philosophischen Arbeiten zeigt, aber doch merkwürdig genug ist wegen des eigenthümlichen Geistes, der darin weht, und der Vertrautheit, welche der noch kaum zum Manne herangereifte Verfasser mit den Meistern der Philosophie bekundet. Neben Aussprüchen der heiligen Schriften und ethischen Sentenzen aus dem Talmud verwebte

[1]) Ein Theil des grammatischen Gedichtes ist abgedruckt in Parchon's Machberet und in Dukes Schire Schelomo No. 55.

Ibn-G'ebirol darin Kernsprüche von „dem göttlichen Sokrates“, seinem Jünger Plato, von Aristoteles, arabischen Philosophen und besonders von einem jüdischen Moralphilosophen Alkuti (vielleicht Chefez Alkuti[1]). Diese Schrift „zur Veredlung der seelischen Neigungen“[2]) stellt ein eigenthümliches System der menschlichen Temperamente und Leidenschaften auf, zählt zwanzig Triebe und Neigungen, entsprechend den vier Gemüthsmischungen, multiplicirt mit den fünf Sinnen, und giebt an, wie der Hang der Seele nach der einen Seite ins sittliche Gleichgewicht gebracht werden könne. Erstaunlich ist es, wie der junge Verfasser einen so tiefen Einblick in die Seelenzustände der Menschen und in die Weltverhältnisse haben konnte, als wenn er ihn aus der reifen Erfahrung in einem vielbewegten, geschäftigen Leben gewonnen hätte!

Ibn-G'ebirol's moralphilosophische Schrift enthält hämisch geißelnde Anspielung auf Persönlichkeiten der Saragossaner Gemeinde, die er wohl geflissentlich verletzen wollte, und die sich um so empfindlicher getroffen fühlen mußten, als er hinzufügte: „Namen brauche ich nicht zu nennen, sie sind bekannt genug.“ Er schildert die Hochmüthigen, die sich über ihre Genossen erheben, ihnen den Rücken zukehren, ihre Einsicht für die beste halten; die Haßerfüllten, welche Liebe auf den Lippen tragen. Im Eingange bemerkt er, er sei überzeugt, daß Feinde und Neider von seiner Schrift Gelegenheit nehmen werden, ihn zu verfolgen. Er wolle sich aber dadurch nicht hindern und ihren Uebermuth ruhig über sich ergehen lassen. „Mögen sie mich dafür hassen, daß ich das Gute erstrebe.“ Ibn-G'ebirol hielt es für nöthig zu versichern, daß die Untersuchung aus seinem Geiste entsprungen sei, und er sich keines andern dabei bedient habe. Kurz das Schriftchen scheint eine Herausforderung gegen einige Saragossaner zu sein, welche seine Gegner waren. Was Ibn-G'ebirol gefürchtet hatte, traf bald ein; er wurde aus Saragossa von einflußreichen Männern, die gegen ihn erbittert waren,

[1]) Dieser Alkuti wird in Mose Ibn-Esra's Poetik als Verfasser einer gereimten Paraphrase des Psalters genannt; vergl. Jewish Literature p. 101.

[2]) Der arabische Titel: Islach al-Achlák, der hebräische: Tikkun Midot ha-Nefesch, das Original in den Bodlejana; die hebräische Uebersetzung von Jehuda Ibn-Tibbon ist oft gedruckt. Die Jahreszahl ist im Mſ. angegeben 4805 — 1045.

ausgewiesen (nach 1045[1]), gewiß durch angesehene Gemeindeglieder. Dafür brandmarkte er die Stadt als ein zweites Gomorrha in einem schwermüthigen, herzzerreißenden Klageliede, das ein Nothschrei der Verzweiflung in schönen Rythmen ist. Wohin er sich darauf gewendet hat, ist nicht bekannt. Der unglückliche junge Dichter war so trostlos, daß er im Unmuthe sich vorsetzte, Spanien ganz den Rücken zu kehren und nach Egypten, Palästina und Babylonien auszuwandern[2]). Er ermuthigt in einem Gedichte seine Seele zu dem Entschlusse, den Staub Spanien's abzuschütteln: Er rief sich das Beispiel der Patriarchen und des größten Propheten in Erinnerung welche ihr Geburtsland verließen und auf Wanderungen gingen. Apostrophisch redete er Spanien an:

„Wehe dir, Land meiner Feinde,
Ich hab' kein Theil an dir,
Magst Freud' du oder Leid erfahren."[3])

Er führte indessen diesen Entschluß nicht aus, sondern wanderte in Spanien umher, erfuhr wirkliches oder eingebildetes Mißgeschick, klagte über die Unbeständigkeit der Zeit und seiner Freunde und brachte seine Klagen wieder in schön gegossene Verse:

„Scheltet mich nicht ob meiner reichen Thränen,
Ohne sie wär' mein Herz verkohlt.
Meine Wanderungen haben die Kraft mir gelähmt,
Eine Fliege könnte mich mit einem Arme tragen."[4])

Der Schutzgeist der spanischen Juden, Samuel Ibn-Nagrela, scheint sich seiner angenommen und ihm eine Ruhestätte bereitet zu haben. Dafür verherrlichte ihn Ibn-G'ebirol in wohlklingenden

[1]) Salomo Bonfied, mitgetheilt in Edelmann's Dibre Chefez S. 21 und an andern Stellen. Vergl. die Notiz von Mose Ibn-Esra bei Munk a. a. O. p. 264.

[2]) Schire Scholemo No. 2, S. 6. Graetz das. S. 47, 9.

[3]) Schire Schelomo das. No. 2. Graetz das.

[4]) Das. No. 29. Von seinen Wanderungen spricht auch das Gedicht No. 46, das im Hebräischen ebenso schön wie unübersetzbar:

אכן מיודעי זנחתני מאור עדי כי קראתיך אבי זנוח
יום שלחה רגלי לשוטט באנוש לא מצאה כי אם בך מנוח
כמה תבכה אהבת לבב ואל נשבע ברוחו מעבור עוד כי נח.

Auch eine klagende Aeußerung in seiner Bußhymne (Keter Malchut) spricht davon, worauf Dr. M. Sachs aufmerksam gemacht hat (religiöse Poesie der Juden in Spanien 213, 3).)

Weisen.[1]) Unter dem mächtigen Schutze des jüdischen Ministers beschäftigte er sich mit philosophischen Forschungen, welche neben der Poesie seinen Geist erfüllten. Wenn die Dichtkunst seine Geliebte war, so war ihm die Weltweisheit eine Mutter. Er singt:

„Wie sollt' die Weisheit ich verlassen,
Hab' ich doch einen Bund mit ihr geschlossen!
Sie ist meine Mutter, ich ihr Lieblingskind,
Sie ist meine Zier, mein Halsgeschmeid',
Sollt' meinen Schmuck ich ablegen?
So lang' ich leb'; wird sich mein Geist
Zu ihrer Himmelshöhe schwingen,
Ich ruhe nicht bis ich ihren Urquell aufgefunden."[2])

Wie Ibn-G'ebirol noch halb Kind die schwierigsten Kunstformen für die hebräische Poesie schuf und sie wie mit spielender Leichtigkeit behandelte, so stellte er, noch halb Jüngling, ein Gedankensystem über die höchsten Probleme auf, welche den menschlichen Geist beschäftigen. Wohin geht das höchste Ziel des Menschen? Was ist das Wesen und der Ursprung der Seele, und wohin gelangt sie nach dem Scheiden vom irdischen Schauplatze? Wie ist das höchste Wesen zu begreifen, und wie hat es, einig und vollkommen, das Vielfache, Gespaltene und Mangelhafte, die sichtbare Welt, hervorgebracht? Für diese und noch viele andere metaphysische Fragen versuchte Ibn-G'ebirol eine Lösung, aber nicht für das gläubige Gemüth, sondern für den urtheilsfähigen menschlichen Geist, um ihm im unendlichen Weltenraume seine Stelle anzuweisen, ihm den Blick zu öffnen für die unsichtbare Geisterwelt über ihm und für das Verständniß der Sinnenwelt unter ihm, damit er dem innigen Zusammenhange beider nachspüre. In diesem Systeme entwickelte er einen so übersprudelnden Ideenreichthum und eine so überwältigende Gedankentiefe, daß der Denker sich zusammennehmen muß, ihm folgen zu können. Ihm aber entwirrten sich die so sehr verwickelten Gedanken, welche das ganze Weltall von dem Urwesen, die ganze Stufen-

[1]) Vergl. Note 3 II.

[2]) Das. No. 7 Ende. Schon in dem Gedichte nach der Verbannung aus Saragossa deutet er an, daß er sich fortan der Metaphysik zuwenden wolle und in ihr Ruhe zu finden hoffe (No. 1 Ende). Daraus ergibt sich, daß er sein philosophisches System nach 1045 geschrieben hat. In K. Mal. deutet er an, daß er die Hälfte seines Lebens — 35 Jahre — bereits hinter sich hatte, es also um 1055 verfaßte.

eiter der Wesenheiten, bis zum starren Stein herab umspannen, so
eicht und so faßlich, daß er für Alles das passendste Wort und das
ntsprechendste Bild fand. Ja, einen Theil dieser Gedanken goß er
n ein Gedicht — in Gebetform (Keter Malchut) — das an Er-
abenheit, Schwung und Wahrheit seines Gleichen sucht. Allerdings
waren die leitenden Ideen des Ibn-G'ebirol'schen Systems bereits
rüher von ältern Denkern ausgesprochen worden, namentlich hat er
e aus der Philosophenschule der Neuplatoniker entlehnt, welche den
etzten Ausläufer der griechischen Philosophie bildeten. Er knüpfte
aran an, weil diese halbpoetische, halbgedankliche Weltanschauung
iner Dichterseele am meisten zusagte. Allein da Ibn-G'ebirol diese
edanken nicht aus direktem Verkehr mit der neuplatonischen Schule
erkommen hatte — über ein halbes Jahrtausend war verflossen,
itdem sie der Kaiser Justinian in Athen schließen ließ — sie ihm
elmehr in verstümmelter Gestalt und in schlechter Uebersetzung durch
rische und arabische Dolmetscher zugeführt worden waren, und da
auch den Gedankenkreis des Judenthums über Gott und Welt-
höpfung damit in Verbindung brachte, so kann man sein metaphysi-
hes System dennoch sein Eigenthum nennen. Er war mindestens
igineller als die mohammedanischen Philosophen Alfarabi und
n-Sina (Abicenna), welche Aristoteles sklavisch folgten. Ibn-
'ebirol hat aus zerstückelten Gedankengliedern ein organisches Ganze
schaffen. Sein System entwickelte er in einem Werke, das er
ie Quelle des Lebens" (Mekor Chajim, fons vitae) nannte, oder
ch über den allgemeinen Weltengrund (de materia universali)
d zwar in arabischer Sprache, die er eben so gewandt wie das
bräische beherrschte. — Ein christlicher Kaiser hat den Tempel der
hilosophie in Athen aufgehoben und ihre letzten Priester in die
rbannung geschickt Sie war daher seit der Zeit in Europa ge-
tet, mindestens fremd und mußte ihre Heimath in Asien auf-
agen. Der jüdische Denker Ibn-G'ebirol verpflanzte sie zuerst[1])

[1]) Die neuplatonisch-christlich-mystische Philosofophie des Johannes Scotus
gena um 850 hat wenig Einfluß geübt und war in Europa ziemlich verschollen.
arabisch-spanische Phisofoph Ibn-Bağa (Aven-Pace) schrieb erst 1118, die
en namhaften christlichen Scholastiker, Wilhelm von Champeaux und Abelard,
en um dieselbe Zeit auf. Folglich war Ibn-G'ebirol der erste Philosoph des
telalters in Europa. Er war aber bis im Anfang des jetzigen Jahrhunderts
ständig vergessen. Jourdain hat ihn erst unter dem Namen Avicebron er-

wieder nach Europa und baute ihr einen Altar in Spanien, wo sie seit der Zeit eine bleibende Stätte fand.

Dichterisch gestimmt wie Plato, hat Ibn-G'ebirol diesem geistesverwandten griechischen Philosophen die Dialogform entlehnt. Sein System wickelt sich in einer lebendigen Unterredung zwischen Meister und Jünger ab. Er überwand dadurch die Trockenheit, welche metaphysischen Untersuchungen anhaftet und sie ungenießbar macht. Als Ergänzung zu seiner „Lebensquelle" verfaßte er eine andere philosophische Schrift über den schöpferischen Willen Gottes (origo largitatis et causa essendi [1]), die aber nicht mehr vorhanden ist. Dem verwickelten Gange der Ibn-G'ebirol'schen Philosophie zu folgen, ist überflüssig, da sie für die Auffassung und Durchleuchtung des Judenthums sehr wenig gethan hat. Er nahm in seinem System so wenig Rücksicht darauf, daß, wenn man nicht wüßte, daß er ein Jude, ein treuer, seiner Religion innig ergebener Jude war, man es daraus nicht erkennen könnte. Ein Ueberblick über die leitenden Gedanken der höchst subtilen Auseinandersetzung wird daher für den Zweck der jüdischen Geschichte genügen. Ibn-G'ebirol ging zwar, um seinen Gedankengang recht faßlich zu machen, von der sichtbaren Welt aus, um vermittelst fortgesetzter Abstraktionen nachzuweisen, daß auch die irdische Welt auf geistigem Grunde beruhe. Allein zum leichtern Verständniß seines Systems scheint es angemessener, von der Spitze, dem Urgeiste, auszugehen, um von da aus den Stufengang bis in die niedrigsten Sphären hinabzusteigen.

weckt, ohne etwas Bestimmtes über ihn und sein System zu wissen. Munk bleibt das ungeschmälerte Verdienst, ihn der Geschichte der Philosophie wiedergegeben zu haben. Er hat Fragmente einer hebräischen Uebersetzung des Mekor Chajim und eine vollständige lateinische Uebersetzung desselben, unter dem Titel fons vitae aus der Bibliothek St. Victor ans Licht gezogen und sie durch französische Uebersetzung und Erläuterung zugänglich gemacht (in seinen mélanges de Philosophie juive et arabe, Paris 1857–59). Zu gleicher Zeit fand ein anderer Gelehrter, Dr. Seyerlen, eine lateinische Uebersetzung in der Bibliothek Mazarine und gab davon Rechenschaft und eine eingehende Exposition in den theologischen Jahrbüchern, Jahrg. 1856–57. Ritter hat in Folge dessen Ibn-G'ebirol in die Geschichte der Philosophie eingereiht (in seiner Geschichte der christlichen Philosophie, Göttingen 1858. Bd. I. S. 610 ff.).

[1]) Bei Munk a. a. O. S. 223 aus der lateinischen Uebersetzung.

Gott ist wesentlich die in sich geeinte Ursubstanz, deren eng-geschlossene Einheit durch nichts gestört ist, sie ist nicht wie die Zahleneinheit, die vermehrt und vermindert, getheilt und verändert werden kann; in ihr ist der Unterschied von Wesen und Form (Substanz und Accidenz) unstatthaft. Diesen Satz weitläufig zu beweisen hielt Ibn-G'ebirol für überflüssig, eben so wie die Existenz Gottes. Wozu erst den Nachweis führen, daß ein höchstes Wesen wirklich vorhanden ist, da doch alles Vorhandene, Geistiges und Irdisches, nur in Gott und aus Gott ist! „Du, o Gott, bist das alleinige Sein, aus dessen Lichtesstrahlen alle Wesen geworden, und in dem wir Alle leben." Alles außer Gott ist nur möglich, er allein ist aber nothwendig seiend [1]). Außer dem Begriffe der Einheit und Einheitlichkeit (die aus dem Gottesbewußtsein des Judenthums als unbestrittene Voraussetzung herübergenommen wird) läßt sich ihm kein Attribut (Eigenschaft) beilegen [2]). Die Ursubstanz ist daher unerkennbar und unbegreiflich, weil sie über Allem erhaben und unendlich ist [3]). Der menschliche Geist vermag nur aus seiner eigenen Anlage und aus der sorgfältigen Weltbetrachtung das Wesen Gottes zu erfassen [4]). — Diesem lichterfüllten, einheitlichen, unendlichen Urwesen steht die endliche Welt gegenüber wie eine dunkle, zerklüftete, unbeholfene Masse. Wie verhalten sich die irdischen, getheilten, zusammengesetzten dürftigen Wesenheiten zu der absoluten Ursubstanz? Sind sie von ihr unmittelbar ins Dasein gerufen worden? Waltet die göttliche Fülle in dieser armseligen, niedrigen Welt? In der Beantwortung dieser Fragen liegt der Schwerpunkt des Ibn-G'ebirol'schen Gedankensystems. Es konnte sich weder mit der gläubigen Annahme einer unmittelbaren Weltschöpfung aus Nichts, noch mit der aristotelischen d. h. überhaupt heidnischen Hypothese befreunden, daß die Gottheit einen Urstoff der Welt neben sich vorgefunden und ihn bloß geformt und gemodelt habe. Gegen das Eine sträubt sich das philosophische, gegen das Andere das religiöse Bewußtsein. Das Eine scheint die Unendlichkeit ins Endliche herabzuziehen, das

1) Dieser Gedanke, der in Mekor Chajim nur hin und wieder zum Vorschein kommt, ist im Keter Malchut in Gebetform auseinandergesetzt (im Eingang), Mekor Chajim ed. Munk; C. III. § 8; IV. 30; V. 31.

2) Keter-Malchut Das.

3) Mekor Chajim. I. 5; V. 55.

4) Das. II. 5.

Andere eine tiefe Kluft zwischen Gott und Welt zu setzen. Die Unmittelbarkeit der Schöpfung schmälert den Gottesbegriff, indem sie ihn mit dem niedrigen Irdischen in unmittelbare Verbindung bringt, die Annahme der bloßen Formenspendung an den selbständig auftretenden Urstoff beeinträchtigt die göttliche Allmacht und entgeistigt die Welt, indem sie Gott und Welt als eine verschiedenartige Zweiheit auseinanderhält.

Ibn-G'ebirol beantwortete die Frage über das Verhältniß Gottes zur irdischen Welt auf eigenthümliche Weise. In der Ursubstanz ist eine spendende, bewegende, schöpferische Kraft vorhanden, die sich als Wille oder als das Wort Gottes äußert. In diesem göttlichen Willen, der eins und gleichartig mit dem Wesen Gottes ist, schlummert eine unendliche Fülle vollkommener Wesenheiten. Er gleicht einem unendlichen Lichte, fähig eine Unendlichkeit von Welten zu durchleuchten. Diesem Urlichte, dem göttlichen Willen, entströmen ohne Mittel, ohne Bewegung und ohne Zeitmaaß Kräfte, die ihm gleichartig sind, einfache, unendliche, geistige, schöpferische Kräfte, die auch in derselben Art weiter zu wirken vermögen. Zunächst entströmen ihm zwei Kräfte, die eine als Vermögen, eine unendliche Fülle der Wesenheiten hervorzubringen und zu gestalten, und die andere, sie zu tragen und festzuhalten, die Grundbedingungen alles Seins, die allgemeine Wesensform und der allgemeine Wesensgrund (forma universalis et materia universalis). Diese Kräfte scheinen zwar zwiefach und getrennt, sind aber doch geeint, der göttliche Wille ist es, der sie eint, so daß die Wesensform nicht einen Augenblick ohne ihren Grund ist, und dieser nie ohne die Form. Sie bilden zwar keine durchgreifende Einheit, aber eine vermittelte. Der göttliche Wille ist gewissermaßen der geistige Raum, der sie eint und hält. Dadurch sind sie von ihm verschieden, obwohl sie mit ihm zusammen ein einheitliches Attribut Gottes ausmachen und zu einander in einem Verhältniß stehen, wie Schreiber, Schrift und Tafel [1]).

Alle Wesenheiten, die dem göttlichen Willen entströmen, haben an ihrem Ursprunge Theil, hangen unter einander und mit ihm zusammen und bestehen ebenfalls aus geistigem Grunde und geistiger Form. „Du, o Gott, hast den Willen aus Dir entlassen, den

[1]) Das. I. 2; III. 39; II. 20, 26; III. 10, 12, 39; V. 42, 60, 62.

Künstler, das Sein aus Nichts zu ziehen, wie Strahlen sich aus dem Lichtquell ziehen. Er schöpft aus dem Lichtborn ohne Eimer und bewirkt Alles ohne Mittel. — Die Kraft reicht bis an den äußersten Saum der niedrigsten Creatur"[1]). Indessen je weiter sich die Wesen von ihrem Urquell entfernen, je mehr büßen sie an Einfachheit, Kraft, Helligkeit und Geistigkeit ihres Ursprungs ein und werden immer mehr und mehr mannichfaltig, zusammengesetzt, theilbar, schwach, dunkel, dicht, körperlich und eben darum den Sinnen wahrnehmbar. Die dem göttlichen Willen entströmten Wesen bilden daher eine abführende Stufenreihe, von denen je die höheren geistiger, feiner und kräftiger sind, als die unter ihnen befindlichen. Die ganze Wesensfülle wird aber von dem allumfassenden Wesensgrund, der allgemeinen Materie getragen; sie bilden gewissermaßen seine Theile. Die letzte Stufenreihe bildet der Raum und die Körperlichkeit, welche ihre Formen an dem Größenverhältniß, an den Figuren und Farben haben. Diese niedrigsten Wesen sind wegen ihrer Entfernung von ihrem Ursprunge, dem göttlichen Willen und der ersten Wesensfülle, getrübt, verdichtet, an sich unbeweglich und daher zur Leidenlichkeit herabgesetzt. Das von oben strömende Licht können sie nur schwach empfangen und vermögen daher, statt wesenhafter Gestaltungen, nur Schatten aus sich zu entlassen[2]).

Zwischen der Ursubstanz und der letzten verdichteten und verkörperten Wesensreihe muß es Mittelstufen geben, welche nach oben mit dem göttlichen Willen und nach unten mit der irdischen Welt in Verbindung stehen. Ohne diese Verbindung bestände nicht nur eine bodenlose Kluft zwischen dem Höchsten und dem Niedrigsten, sondern das letzte könnte ohne die spendende Einwirkung von oben nicht einen Augenblick bestehen[3]). Solcher Mittelstufen gebe es drei, die allgemeine oder Weltvernunft, (intellectus universalis) „die höchste, zehnte Sphäre, welche aus dem Silber der Wahrheit und aus dem Golde des Geistes gegossen ist"; ferner die allgemeine Weltseele (anima universalis) und endlich die allgemeine Natur. Es sind drei absteigende Stufen des Geistigen, von denen jedes Höhere die niedrigere Stufe umspannt, umkreist und durchdringt.

[1]) Keter Malchut.

[2]) Das. I. 3; II. 6, 10; III. 13, 32; IV. 29; V. 26. Auch Keter Malchut.

[3]) Das. III. 1—8; vergl. auch Keter Malchut Nr. 23, 24.

Der Weltgeist ist vermittelst der zwei ersten Kräfte dem göttlichen Willen entstrahlt, und die Natur steht mit der Körperwelt in Verbindung, beseelt und bewegt sie. Die mittlere Stufe, die Weltseele, ist der Raum für die Geister und Engelschaaren, und auch die beseelten, geistigen neun Sternenkreise haben Theil an ihr [1]). Solchergestalt steht die ganze Wesensreihe in stetigem Zusammenhange mit einander; die niedern Stufen empfangen von den höhern, wenden sich ihnen in Sehnsucht und Liebe zu und werden von dem geistigen Raum dem göttlichen Willen, gehalten und getragen. Das ganze Weltall, Geistiges und Körperliches, wird von dem göttlichen Urwesen vermittelst des Willens erfüllt, und kein einziges Wesen ist ganz leer davon. So verschieden auch Geistiges und Körperliches ist, so bildet diese Verschiedenheit doch nicht einen wesentlichen, sondern nur einen Gradunterschied, im Verhältniß von Mehr und Minder, von Höher und Niedriger. Sie haben sämmtlich Verwandtschaft und Aehnlichkeit mit einander, beruhen allsammt auf den zwei Kräften des Wesensgrundes und der Wesensform. Die körperliche Welt ruht ebenfalls auf geistigem Grunde und bildet das Spiegelbild der Geisteswelt; die niedere Welt enthält Eindrücke und Spuren der höhern Welt [2]).

Die Seele entstammt dem allgemeinen Weltgeiste, hat Theil an ihm und ist mit ihm gleichen Wesens, einfach, geistig, unendlich und ewig. Sie durchdringt alle Wesen, trägt sie in sich in geistiger Verklärung und erfaßt sie mit eines Blickes Schnelle. „Aus dem Feuer der Seele ist der Leib erschaffen und aus Nichts ins Dasein getreten. Die Gottheit ist in ihn in Feuer eingegangen.“ Mit dem Leibe geeint und Mensch geworden, tritt die Seele mit der Sinnenwelt in innige Verbindung, wird aber eben dadurch ihrem höheren Ursprunge entfremdet. Ihre höheren Kräfte, als Eindrücke der Geisteswelt, werden gebunden, die Dunkelheit des Körperwesens bedeckt sie und trübt ihren ursprünglichen Glanz: sie wird gewissermaßen verdichtet. Sie gleicht dann einem hellen Spiegel, auf einen dichten und trüben Körper angebracht. Um sich indessen aus der Dunkelheit zum Licht emporarbeiten und erheben zu können, verlieh der Schöpfer ihr in ihrem leiblichen Zustande das Vermögen der Sinneswahrnehmungen, damit sie vermittelst der Erkenntniß der

[1]) Das. III. 24; IV. 19; V. 18.

[2]) Das. II. 1, 12, 23, 30; III. 1, 21, 27, 36; IV. 3—4, 24; V. 47-49.

niedrigen Wesenssphäre zu der der höheren Welt sich erheben könne. Wendet sich die Seele ihrem Ursprunge, dem Weltgeiste und damit der Ursubstanz zu, so kann sie über die sinnliche Beschränktheit hinwegkommen. Bleibt sie bei der letzten, so büßt sie ihr höheres Sein und ihren Zusammenhang mit der höheren Welt ein [1]). Daß die Seele unsterblich ist, versteht sich nach dieser Auffassung so sehr von selbst, daß es gar nicht bewiesen zu werden braucht. — Der Mensch bildet in seiner Zusammensetzung von Seele und Leib eine Welt im Kleinen (Mikrokosmus) und ist in Bau und Ordnung ein getreues Abbild der höheren Welt. Das Wesen des Weltgeistes, das feinste, einfachste und erhabenste in der Stufenleiter der Substanzen, ist in ihm vermittelst der Seele und des Lebensodems geeint. Aus der Betrachtung seiner selbst vermag der seelenbegabte geistesentsprungene Mensch die Natur und den Zusammenhang der höheren Welt zu erkennen, selbst die Gottheit wenn auch dunkel zu begreifen [2]). Der edelste Theil des Menschen ist daher sein Erkenntnißvermögen, vermittelst dessen er das Weltall umspannt und durchdringt. Dadurch kann er ewige Glückseligkeit erreichen. Für diese Glückseligkeit ist er erschaffen, das ist sein höchstes Gut, sein letztes Ziel. Die Handlungsweise des Menschen soll seiner Erkenntniß entsprechend sein. Vermöge richtigen Erkennens und demgemäßer Thätigkeit kann sich der Mensch der einengenden Bande der Natur entschlagen, sich von der ihm als leiblichem Wesen anhaftenden Getrübtheit und Dunkelheit befreien und mit der höheren Welt in unvermittelte Verbindung treten [3]).

Bei diesem Gedanken bricht Ibn-G'ebirol's System ab, es deutet den Uebergang von der philosophischen Weltbetrachtung zu dem religiös-sittlichen Leben (Ethik) nur wie hingehaucht an, ohne auch nur anzudeuten, welche Art von Thätigkeit der Erkenntniß entspricht und befreiende Wirkung hat. Eben so wenig verrieth Ibn-G'ebirol, wie er sein System mit dem Judenthum ausgeglichen hat, und ob er sich damit in Uebereinstimmung oder im Widerspruch zu befinden glaubte. Nur aus einem entlegenen Zeugniß scheint hervorzugehen,

[1]) Das. I. 5; II. 5; III. 24; V 65. Keter Malchut Nr. 28—30.

[2]) Das. III. 6, 44.

[3]) Das. I. 1—2.

daß auch er wie Philo und Saadia Schriftverse allegorisirte[1]), um sie den Ideen seiner Philosophie anzubequemen. — In Uebereinstimmung mit der Lehre des Judenthums ist nun Ibn-G'ebirol's Gedankengang allerdings nicht. So sehr er sich auch bemüht, mit Worten die Schöpfung aus Nichts zu betonen[2]), so kann im Grunde in seinem System von einem eigentlichen Schaffen im buchstäblichen Sinne keine Rede sein. Das Weltall, die geistigen und körperlichen Sphären entströmen dem göttlichen Willen und stufen sich ab: sie müssen daher eben so ewig wie dieser Wille und das Urwesen sein. „Der Wille Gottes wirkt und schafft ohne Zeitmaaß“[3]). Die Welt muß daher nach dieser Anschauungsweise eben so ewig sein wie die Gott innewohnende Schöpferkraft. Auch in einem andern Punkte weicht das Ibn-G'ebirol'sche System von der Lehre des Judenthums ab. Diese bezeichnet die Schöpfung der Welt als einen freien Willensakt Gottes; er war keineswegs dazu genöthigt, nicht einmal durch sein eigenes Wesen. Die Ursubstanz und der göttliche Wille Ibn-G'ebirol's dagegen müssen nothwendig schaffen, die Fülle der Wahrheit muß entströmen, es liegt in der Natur der göttlichen Schöpferkraft, sich zu entäußern[4]). Endlich scheint auch diese Anschauungsweise, so sehr sie auch im Weltkreise den Menschen hochstellt, ihm die Willensfreiheit zu rauben. Die Seele ist, wie sie ist, ein Ausfluß höherer Kräfte und muß gewissermaßen dem Zuge ihrer Natur folgen.

Ibn-G'ebirol's Gedankengang hat daher zunächst im jüdischen Kreise wenig Anklang gefunden und kaum bemerklichen Einfluß geübt. Die jüdischen Denker fanden den Inhalt fremdartig, in dem sie sich nicht heimisch fühlten, und die Form der Beweisführung zu sehr verwickelt, sprungweise auseinandergesetzt, wenig folgerichtig und unbefriedigend. Desto mehr Aufmerksamkeit erregte Ibn-G'ebirol's System Anfangs unter Arabern und christlichen Scholastikern. Ein Jahrhundert nach seinem Erscheinen wurde sein Hauptwerk ins Lateinische übersetzt. Ein christlicher Priester und ein getaufter

[1]) Vergl. darüber das Citat von Ibn-Esra Orient Jahrg. 1850. Litbl. 515. Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Kabbala. S. 30.

[2]) Vergl. den Passus aus der lateinischen Uebersetzung des Mekor Chajim bei Munk Mélanges. p. 191. Note 1.

[3]) Vergl. Mekor Chajim III. 15; V. 34, 59, 63.

[4]) Das. V. 63.

Jude arbeiteten an der Uebertragung. Einige Hauptlehrer der christlichen Scholastik bekannten sich zu Ibn-G'ebirol's Anschauungsweise, Andere bekämpften sie, Alle nahmen Rücksicht darauf[1]. Später hat die Kabbala ihm einige Formen entlehnt.

Ein anderer jüdischer Philosoph in dieser größenreichen Zeit verfolgte eine andere Richtung als Ibn-G'ebirol und zog, obwohl er auf dem Standpunkte des Judenthums stand, ebenfalls fremde Elemente hinein. Bachja (Bechaja, Bachiel?) b. Joseph Ibn-Pakuda (Bakuda) stellte in seiner Persönlichkeit das Muster tiefsinniger Religiosität und hingebungsvoller Sittlichkeit dar und begründete eine ganz originelle Moraltheologie des Judenthums. Bachja war eine jener Naturen, deren Seelenenergie und tiefsittliche Kraft, wenn von Zeitumständen begünstigt, eine religiöse Reformation zu Wege bringen. Von den Lebensumständen dieses jüdischen Moralphilosophen ist gar nichts bekannt, nicht einmal in welchem Theile Spanien's er gelebt, nur so viel, daß er Zeitgenosse Jona Ibn-G'anach's und Ibn-G'ebirol's war (schrieb 1050—60), ohne daß er auf den letzteren Rücksicht genommen hätte. Bachja geht für uns in seinem Werke „Anleitung zu den inneren Pflichten" (das er in arabischer Sprache verfaßte[2]) ganz auf. Ein

[1]) Daß die Araber Ibn-G'ebirols Philosophie benutzen, behauptet Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie I, 611. Ins Lateinische wurde der Mekor Chajim übersetzt von dem Convertiten Johannes Avendeath und dem Diakonus Domingo (Dominicus) Gonsalo (Gundisalvi) von Toledo (um 1130—50), und zwar so, daß der erstere es ins Castilianische, der letztere dieses ins Lateinische übertrug. Der Epilog zur Uebersetzung lautet in dem Codex der Biliothèque Mazarine mitgetheilt von Seyerlen, theologische Jahrbücher, Jahrg. 1856 S. 488): finitus est tractatus quintus, qui est de materia universali et forma universali, et ex ejus consummatione consummatus est totus liber, cum auxilio Dei et ejus misericordia, Avencebrol. — Transtulit hyspanis interpres linguae Johannis tunc ex arabico non absque juvante Domingo. Vergl. über diese zwei Uebersetzer und ihre Zeit Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines 1. III. §. 8. Benutzt haben Ibn-G'ebirol's philosophische Schriften: Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris (st. 1248, Albertus Magnus, Dominikaner, Bischof von Regensburg (schrieb um 1250), Thomas d'Aquino, ebenfalls Dominikaner (schrieb nach 1260) und Duns Scotus (st. 1305). Vergl. darüber Munk a. a. O. S. 291. ff. — Ins Hebräische wurde es erst um 1270 von Schem-Tob Falaquera im Auszuge übersetzt, den Munk edirt hat.

[2]) Der arabische Titel lautet Kitab al-Hidajah ilà Faraidh al-Kulub; hebr. Chobot ha-Lebabot, in vielen Editionen vorhanden. Ich citire nach

tiefer religiös-sittlicher Ernst weht den Leser aus diesem Werke an, in dem Nichts so wichtig erscheint, als völlige Hingebung an innerliche Religiosität und an gottdurchdrungene Lebensheiligkeit. Bibelforschung, Grammatik, Dichtkunst, spekulative Philosophie, Alles was die Geister der Zeit so mächtig beschäftigte, sind, nach Bachja's Ansicht, ganz untergeordnete Fächer, kaum der Mühe werth, sich ernstlich damit abzugeben. Selbst das Talmudstudium hatte in seinen Augen keinen hohen Werth, in so fern es lediglich die äußerliche Religiosität, die Ausübung der Satzungen, „die Pflichten der Glieder", fördert [1]). Bachja-Ibn Pakuda strebte nach Verinnerlichung des Judenthums; die inneren Pflichten, welche das Gewissen auflegt, standen ihm unendlich höher, als die Vorschriften, welche der Religionscodex einschärft. Er zerlegte, wie die heidenchristlichen Lehrer in den ersten Jahrhunderten, das Judenthum in zwei Bestandtheile: in das Reinreligiöse, Sittengesetzliche, und in das Ceremonial-Religiöse, und räumte dem erstern viel höheren Werth als dem letzteren ein.

Die vollständige Hingebung an das Göttliche und die selbstlose Lebensheiligkeit, die Bachja als das Höchste hinstellte, waren ihm aber nicht Sache der Theorie, sondern füllten sein ganzes Wesen aus und steigerten seine Gewissenhaftigkeit bis zur Peinlichkeit. Er läßt uns selbst in seinem Werke einen Blick in sein Inneres werfen, wie er dazu kam, das Werk zu verfassen. Er habe sich nämlich vergebens in der damals vorhandenen jüdischen Literatur nach einem Wegweiser für ein innerlich religiöses Leben umgesehen. Und doch gäbe es nichts Wichtigeres als ein solches: Verstand, Schrift und Tradition, die drei Grundquellen der Wahrheit, bezeugten es, daß ohne ein innerliches Erfassen des Religiösen, ohne „die Herzenspflichten" als den Grundzug, die Religion zu einem mechanischen Thun herabsinke.

Das Bedürfniß nach einem Leitfaden für die innerliche Religiosität und der Mangel an einem Lehrbuche für die Moraltheologie des Judenthums bestimmten nun Bachja, zunächst für sich ein solches auszuarbeiten. Es war für ihn eine Gewissenssache, sich klar zu machen, wie er zu jeder Stunde und bei jedem vorkommenden Falle

Jellinek's Edition (Leipzig 1846) und verweise auf die Einleitung des Herausgebers, wo das Literarhistorische und Bibliographische fleißig zusammengetragen ist.

[1]) Das. S. 14, 19, 151.

seine Pflicht erfüllen könnte, „damit sein Denken, Fühlen und Thun eins sei in Gott.“ Nachdem er sich einen solchen Leitfaden angelegt hatte, hielt es Bachja für seine Pflicht, das Licht, das ihm aufgegangen war, auch seinen Glaubensgenossen leuchten zu lassen, „die lau sind an Ausüben der religiösen Satzungen und noch mehr an der Erfüllung der Herzenspflichten“. Zwar stiegen ihm Bedenken an seiner Befähigung dazu auf, da seine Kraft für die Behandlung eines so hochwichtigen Gegenstandes unzulänglich sei, und besonders, da er keine Gewandtheit im arabischen Style zu besitzen glaubte. Aber er mußte sich andererseits gestehen, daß nur die Trägheit ihm die Aufgabe schwieriger darstelle, als sie es in Wirklichkeit ist. „Denn die Seele ist zum Bösen geneigt und läßig, das Gute zu thun, sucht sie Ausflüchte, um der Ruhe fröhnen zu können. Jeder Mensch hat seinen Feind in sich.“ Bachja machte daher eine Anstrengung über sich selbst, um die in ihm aufgestiegenen Bedenklichkeiten zu überwinden, und diesem Entschlusse verdankt die jüdische Literatur ein Werk, das Tausende zu inniger Frömmigkeit erweckte, und das kein Seitenstück gefunden hat.

Obwohl Bachja das Ziel alles menschlichen Strebens in Läuterung des Herzens und in Gesinnungsreinheit setzte, dem Wissen dagegen einen untergeordneten Werth beilegte, so konnte er doch der Zeitrichtung innerhalb des jüdischen Kreises, welche der philosophischen Erforschung huldigte, seinen Tribut nicht vorenthalten. Auch er mußte die Untersuchung über die göttliche Einheit an die Spitze seines Moralsystems setzen und den Grundsatz unterschreiben, daß nur eine geläuterte Erkenntniß von Gott die Pflichtenlehre zu regeln vermöge. Das erste Kapitel seines Werkes „über die Gotteseinheit“ hat daher nichts Originelles. Bachja folgte darin der jüdischen Scholastik (Mutazila), wie sie von Saadia und David Almokammez angebaut war. Aus der Erhabenheit Gottes folgerte er die Untergeordnetheit des Menschen, als einer beschränkten Kreatur, und daß die Erkenntniß der Abhängigkeit des Menschen von Gott der Grund der Pflichtlehre sei. Es folge zunächst daraus, daß der Mensch verpflichtet sei, sich zum Diener Gottes zu machen und seinen heiligen Willen zu erfüllen. Dieser göttliche Wille sei in den schriftlichen und mündlichen Lehrinhalt des Judenthums niedergelegt. Unbedingtes Gottvertrauen und Gleichgültigkeit gegen das äußere Geschick seien die zweite Consequenz der wahren Gottes-

erkenntniß. Dadurch werde ungetrübte Seelenruhe erworben. Der Gottesdienst habe nur Werth, wenn er auf dem Goldgrunde lauterer Gesinnung ruhe. Die höchste Tugend des Menschen sei Demuth und ihr Beweggrund Liebe zu Gott.

Die Verinnerlichung der Religion führte Bachja zu einer ausschreitenden Consequenz, zur strengen Askese, die ihm die höchste Stufe der Lebensweisheit dünchte, welche der Mensch erreichen könne. Das Judenthum schärfe nach seiner Ansicht Genügsamkeit und Enthaltsamkeit ein. Die Patriarchen von Henoch bis Jakob hätten zwar keine genußbeschränkende Gesetze gehabt, auch deren nicht bedurft, weil ihr Geist stets Sieger über das Fleisch geblieben sei. Aber deren Nachkommen, das jüdische Volk, sei zur Enthaltsamkeit verpflichtet worden, weil es durch Berührung mit den Egyptern verderbt und durch die erbeuteten Güter bei der Besitznahme des Landes Kanaan der Genußsucht verfallen sei. Darum habe das Gesetz das Nasiräerthum empfohlen. Je entarteter das jüdische Volk wurde, desto mehr hätten sich Einzelne und namentlich die Propheten bewogen gefühlt, den Umgang mit der Gesellschaft und weltliche Beschäftigung aufzugeben, sich in Einöden zurückzuziehen und ein beschauliches Leben zu führen. Diesem Beispiele müsse man folgen. Es sei zwar unmöglich, daß alle Menschen der Welt und ihrer Thätigkeit entsagen; denn das würde zur Verödung führen, die von Gott nicht beabsichtigt sei. Aber es müsse eine Klasse Beschaulicher und Weltentsagender (Peruschim) geben, welche den Weltkindern zum Muster dienen sollen, wie die Leidenschaften gezügelt und geregelt werden könnten. Bachja war nahe daran, das Mönchthum zu verherrlichen, wozu das Mittelalter in der mohammedanischen wie in der christlichen Welt eine entschiedene Neigung hatte. Er hätte, obwohl mit der Philosophie vertraut wie sein jüngerer Zeitgenosse, der mohammedanische Philosoph Algazali, als jüdischer Sufi sein Leben der klösterlichen Zurückgezogenheit und dem beschaulichen Hinbrüten geweiht, oder den karäischen „Trauernden um Zion" nachgeahmt, wenn nicht im rabbinischen Judenthume der Boden für ein solches Uebermaß von Schwärmerei fehlte. Bachja's Moraltheologie hat daher noch weniger als Ibn-G'ebirol's neuplatonisch gefärbte Philosophie einen bedeutenden Einfluß gewonnen.

Das erste rabbinische Zeitalter war so reich an originellen Geistern, daß es auch eine Persönlichkeit erzeugte, deren Richtung

dahin ging, den festen Grund des Judenthums zu erschüttern. Es war ein Mann, dessen tiefe Kenntniß der Philosophie und der Arzneikunde auch von den Arabern gerühmt wurde. Er führte eine lange Namenreihe: Abu-Ibraham Isaak Ibn-Kastâr (oder Saktar) ben Jasus und noch dazu den Schriftstellernamen Jizchaki[1]). Aus Toledo stammend (geb. 982 st. 1057), war er Leibarzt der Fürsten von Denia, Mugahid und seines Sohnes Ali Ikbal-Addaula. Ben-Jasus verfaßte eine hebräische Gramatik unter dem Titel „Zusammensetzungen" und ein anderes Werk unter dem Namen Sefer Jizchaki[2]), worin er eine überraschende Kühnheit in der Bibelauffassung zeigte. Er behauptete nämlich, daß das Stück des Pentateuch's (Genesis), welches von den Königen Iduniäa's handelt, nicht von Mose geschrieben, sondern erst viele Jahrhunderte später hinzugefügt sei, eine kritische Behauptung, welche im Mittelalter ganz vereinzelt dasteht und erst in jüngster Zeit geltend gemacht wurde. Sonst ist von Ben-Jasus Jizchaki nichts weiter bekannt.

Nicht mit Stillschweigen darf ein Dichter übergangen werden, der an Flug der Phantasie, Tiefe der Gedanken und Schönheit der Form nur an Salomo Ibn-G'ebirol einen Ebenbürtigen hatte, aber, so viel bekannt ist, nur ein einziges Gedicht hinterließ, „ein verwaistes Lied" wie er selbst es nannte. Abu-Amr Joseph b. Chasdaï war wahrscheinlich aus Cordova gebürtig. Seine zwei Brüder, welche bei den Kriegsunruhen in Spanien zum Auswandern gezwungen waren, wurden von dem Staatsmanne Samuel Ibn-Nagrela beschützt; einer dieser Brüder Abuwalid war ein hebräischer Grammatiker und wird von Ibn-G'anach rühmend genannt. Aus

[1]) Ueber das Biographische des Ben-Jasus vergl. Zeitschrift der deutsch-morgenl. Gesellschaft, Jahrg. 1854 S. 551 und 1855 S. 838 aus Mose Ibn-Esra's Poetik. Die Identität von Ben Jasus und Jizchaki stellt richtig Joseph b. Eliefer Tob-Elem Sephardi auf in dessen Supercommentar zu Ibn-Esra (Handschr.), mitgetheilt in Zion I. 46. Unter Jizchaki Isaak Israeli zu verstehen, wie Jakob b. Reuben in seiner polemischen Schrift (Handschr.) thut, ist gar nicht zu denken, weil Isaak Israeli nichts Exegetisches geschrieben hat, sondern nur eine Abhandlung über die ersten Kapitel der Genesis. Auch nennt Ibn-Esra diesen, wo er von demselben spricht, durchaus nicht Jizchaki. Ueber Ben-Jasus' Grammatik s. Note 1. II. und über dessen biblische Kritik Ibn-Esra zu Genesis 36, 32.

[2]) Ibn-Esra Sefer ha-Schem.

Verehrung und Dankbarkeit für den edlen Beschützer dichtete Joseph b. Chasdaï jenes tiefsinnige, kunstvolle, phantasiereiche Lied, worin er Samuel und seinem jungen Sohne Joseph mit schwärmerischer Begeisterung huldigte (um 1044—46[1]). Samuel, der sich Nichts schenken ließ, nicht einmal eine Lobesspendung, dichtete zum Lobe Joseph b. Chasdaï's ein ähnliches Lied in demselben Versmaaß, das aber schwerlich denselben poetischen Reiz gehabt hat. Joseph b. Chasdaï hinterließ einen Sohn, der später in Saragossa eine ähnliche Stellung einnahm, wie Ibn-Nagrela in Granada.

Samuel, der Stolz der spanischen Juden, der, wie sein Biograph von ihm sagt, vier Kronen trug: die Krone der Lehre, des Levitenthums, des Ruhms und darüber die Krone der Hochherzigkeit[2]), der über ein viertel Jahrhundert die Seele der jüdisch-spanischen Gemeinden war, starb von seinen Zeitgenossen aufrichtig betrauert (1055). Vor dem Elvirathor in Granada setzten sie seine Hülle bei, und sein Sohn errichtete ihm ein kunstvolles Denkmal. Ein noch schöneres Denkmal setzte ihm Salomo Ibn-G'ebirol in wenigen, aber inhaltsreichen Versen:

In meinem Herzen ist dein Ort,
Fest steht dein Zelt für immer dort.
Dich such' ich da, dich find' ich da,
Bist mir wie meine Seele nah[3]).

Samuel's vortrefflicher Sohn Abu Hussain Joseph Ibn-Nagrela (geb. 1031[4]) folgte ihm in allen seinen Würden. Der König Badis, der an ihm ebenso viel Wohlgefallen, wie an seinem Vater fand, übertrug ihm das Wesirat[5]), und die jüdische Gemeinde von Granada erkannte ihn als ihren Rabbiner und Führer (Nagid) an, obwohl er erst ein Zwanziger war. Joseph hatte eine fürstliche Erziehung genossen. Sein Vater hatte ihn von einsichtsvollen Lehrern aus verschiedenen Gegenden unterrichten lassen, und er zeigte schon in der Jugend eine entschiedene Geistesreife. Im Arabischen ebenso gewandt wie sein Vater, war Joseph noch bei

1) Vergl. Note 3. II.

2) Abraham Ibn-Daud.

3) Schire Schelomo Nr. 28. Auch Nr. 27. das. ist auf Samuel's Tod gedichtet; ob aber von Ibn-G'ebirol, ist fraglich.

4) Vergl. über Joseph das Nähere Note 3. I.

5) Ibn-Hajan bei Dozy. Einleitung zu Ibn-Adhari I. 97.

dessen Leben Sekretär des Erbprinzen Balkin[1]). Mit achtzehn Jahren hatte ihm der Vater eine Gattin zugeführt, die er nicht unter den Reichen und Vornehmen Andalusien's ausgesucht hatte, die gelehrte und tugendhafte Tochter des armen R. Nissim aus Kairuan. Erbe aller Größe seines Vaters, lebte er, obwohl reich und von ausnehmender Schönheit, in der Vollkraft der Jugend in einer Mäßigkeit[2]), welche einen grellen Gegensatz bildete gegen die Schwelgerei mohammedanischer Großen. Als Minister sorgte Joseph für das Staatswohl und regierte ebenso selbstständig wie sein Vater. Die Wissenschaft und ihre Pfleger unterstützte auch er, und so groß war seine Freigebigkeit und so überwältigend sein Gesinnungsadel, daß ihn auch arabische Dichter besangen. „Grüße sein Gesicht," sagte ein Mohammedaner von ihm, „und Du findest Glück und Hoffnung. Niemals hat ein Freund Fehl an ihm gefunden"[3]). Als die Söhne des letzten Gaon von exilarchischer Abkunft nach Spanien flüchteten, nahm sie Joseph Ibn-Nagrela gastfreundlich auf und ließ sie in Granada eine neue Heimath finden[4]). Der junge jüdische Wesir leitete wie sein Vater ein Lehrhaus und hielt Vorträge über den Talmud[5])

Nur in zwei Punkten wich Joseph vom Benehmen seines Vaters ab: er beförderte allzu auffallend seine Glaubensgenossen zu Staatsämtern und benahm sich gegen Untergebene hochfahrend[6]). Ein naher Verwandter seines Hauses nahm die nächste Stelle im Staate nach ihm ein[7]). Dadurch erregte Joseph den Haß der Berbern, der herrschenden Bevölkerung in Granada, gegen sich und die Juden. Sie beneideten seine so fürstliche Pracht. Er besaß einen Palast, der mit Marmor ausgelegt war[8]). Einige Vorfälle während seines Wesirats steigerten den Haß zum Ingrimme. Zwischen dem Erbprinzen Balkin und Joseph, der früher dessen Sekretär gewesen war, herrschte eine gegenseitige Antipathie. Plötzlich starb Balkin,

[1]) Das. S. 99.
[2]) Das. S. 100.
[3]) Almakkari bei Munk Notice sur Aboulvalid. S. 106.
[4]) Abraham Ibn-Daud.
[5]) Ders. vergl. Zeitschrift Chaluz, Jahrg. II. S. 61.
[6]) Ders. bei Munk a. a. O. S. 99, 104; bei Dozy das. S. 100.
[7]) Bei Dozy. S. 90.
[8]) Dozy, histoire IV. p. 114.

und man glaubte durch Vergiftung. Der König Badis ließ hierauf einige Diener und Frauen des Prinzen als Schuldige hinrichten. Die Uebrigen entflohen aus Furcht vor derselben Strafe (1064). Das Volk aber glaubte, Joseph habe dem Prinzen Gift gegeben[1]. Ein anderer Vorfall, wobei sich Joseph ebenso menschlich wie staatsklug und seinem Herrn ergeben zeigte, scheint ihn Badis' Gunst entzogen zu haben. Zwischen den zur Herrschaft gelangten Berbern in Granada und anderwärts in Spanien und den ech.en Arabern herrschte ein so erbitterter Racenhaß, daß jede Stadt von gemischter Bevölkerung fast in zwei Lager getheilt war. Als einst König Badis erfuhr, daß der berberische Beherrscher von Ronda durch eine von dem Könige von Sevilla angezettelte Verschwörung der Araber seinen Tod gefunden hatte, war er voller Mißtrauen gegen die Araber seiner Hauptstadt. Er fürchtete jeden Augenblick in eine Schlinge zu gerathen und gleich seinem Stammgenossen als Opfer einer Verschwörung zu fallen. Badis faßte daher einen teuflischen Plan, sämmtliche Araber seiner Hauptstadt während des Gottesdienstes an einem Freitag von seinem Heere niedermachen zu lassen. Diesen Plan theilte er seinem jüdischen Minister mit, ohne den er nichts unternahm, und fügte hinzu, daß sein Entschluß so fest stehe, daß er durch Gegengründe nicht wankend gemacht werden könnte. Auch erwartete er von ihm strengste Verschwiegenheit darüber. Joseph hielt aber den Mordplan für einen unheilvollen politischen Fehler und unterließ nichts, dem blutdürstigen König dieselbe Ueberzeugung beizubringen. Er stellte ihm eindringlich vor, daß der Plan scheitern könne, und die Araber der Stadt und Umgegend zur Selbstrettung die Waffen ergreifen würden; aber selbst im Falle, daß die ganze arabische Bevölkerung ohne Gegenwehr fallen sollte, würde die Gefahr nicht schwinden, sondern nur noch wachsen; denn die rein arabischen Nachbarstaaten, wie der von Sevilla, würden dadurch zu um so größerer Wuth aufgestachelt werden und einen Rachezug gegen den Verderber ihrer Stammgenossen unternehmen. „Ich sehe sie schon," sprach Joseph lebhaft, „ich sehe sie schon wuthentbrannt herbeiströmen, jeder von ihnen schwingt sein Schwert um dein Haupt, o König, und unzählige Feinde wie die Wogen des Meeres stürzen sich auf dich, gegen welche du und dein Heer nichts vermögen." So der jüdische Staatsmann.

[1]) Das. S. 84, 98.

Badis beharrte aber bei seinem Entschlusse und ertheilte in diesem Sinne seine Befehle an seine Truppenführer. Allein Joseph hielt es für seine Pflicht, ein solches Unheil vom Haupte der arabischen Bevölkerung und des Königs wider dessen Willen abzuwenden, und setzte dabei sein Leben aufs Spiel. Durch Frauen, denen er vertrauen durfte, ließ er die angesehenen Araber der Hauptstadt heimlich warnen, sich am nächsten Freitag nicht in die Moschee zu begeben, sondern sich versteckt zu halten. Sie verstanden den Wink und befolgten ihn. Am Freitag waren die Truppen in der Nähe des Palastes aufgestellt. Badis' Spione fanden aber in der Moschee nur Berbern und wenige Araber aus der niederen Volksklasse. Badis mußte den Plan aufgeben, aber sein Zorn wandte sich gegen seinen Minister, den er in Verdacht hatte, sein Geheimniß verrathen zu haben, und er machte ihm bittere Vorwürfe darüber. Joseph leugnete die Thatsache, die Araber gewarnt zu haben, und behauptete, sein Plan habe sich in Folge der geheimnißvollen militärischen Vorkehrung ohne Zweck von selbst verrathen. Schließlich bemerkte er: der König möge Gott danken, daß er ihn vor unausbleiblicher Gefahr geschützt habe. „Die Zeit wird kommen, wo Du meine Anschauung von der Sache billigen und die Rathschläge, die ich Dir ertheilt, gutheißen wirst.“ Auch ein berberischer Schaich unterstützte die Worte des Wesirs, und Badis beruhigte sich. Allein ein Stachel blieb ihm im Herzen gegen seinen jüdischen Minister zurück, und er war voller Argwohn gegen ihn. Joseph konnte sich auf seinem Posten nur durch Spione behaupten, welche ihm von jeder Aeußerung des Königs Kunde brachten [1]). Die berberische Bevölkerung merkte aber wohl, daß der jüdische Wesir nicht mehr die volle Gnade ihres Herrschers genoß, und durfte es wagen, sich gegen ihn zu verschwören und ihren Haß an ihm und an den Juden zu kühlen. Immer mehr nachtheilige Gerüchte wurden gegen ihn in Umlauf gesetzt. Seine Feinde gewannen die Oberhand. Ein fanatischer mohammedanischer Dichter Abu-Ischak al-Elviri stachelte durch ein zündendes Gedicht den Judenhaß der Moslemin von Granada zur Thätlichkeit auf:

„Sag den Sinhagiten, den Vollkräftigen der Zeit und den Löwen der Wüste — Euer Herr hat gefrevelt, er gab Ehre den Ungläubigen. Er machte zum Minister (Kâtib) einen Juden, während er einen solchen

[1]) Bei Dozy und Note 3, I.

unter den Gläubigen finden konnte. Die Juden wiegen sich in thörichte Hoffnungen, erheben sich zu Herren und behandeln mit Stolz die Moslemin. Ich sah, als ich in Granada ankam, daß die Juden die Alleinherrschaft haben, daß sie Hauptstadt und Provinzen unter sich theilen. Ueberall befiehlt einer dieser Verfluchten [1])

Dieses aufregende Gedicht war bald im Munde aller Mohammedaner, es war das Eulengekrächze für Joseph's Tod.

Ein Vorfall entfesselte die Wuth seiner Gegner zum Morde. Truppen eines Nachbarfürsten, Almotassem von Almeria, hatten einen Einfall in das Gebiet von Granada gemacht, und diese sollen ausgesagt haben, daß ihr Herr im Einverständniß mit dem Minister Joseph stehe, und daß sie auf dessen Anregung gerufen worden seien, weil er beabsichtige, das Land Almotassem zu überliefern. Das Wahre an der Sache läßt sich nicht mehr ermitteln. Möglich, daß Almotassem selbst dieses Lügengewebe gegen den umsichtigen jüdischen Wesir gesponnen hat, um dessen Untergang herbeizuführen. Sobald sich die Aussage der almerischen Soldaten verbreitet hatte, stürzten sich noch an demselben Tage, an einem Sonnabend, die Sinhagiten, begleitet von einer Menge niedrigen Gesindels, auf Joseph's Palast. Als dieser die Nachricht von der Aufregung erhalten hatte, verbarg er sich in einer Kohlenkammer und schwärzte sich das Gesicht, um sich unkenntlich zu machen. Die wüthenden Feinde erkannten ihn nichtsdestoweniger, tödteten ihn und kreuzigten ihn vor dem Thore von Granada [2]). Eines solchen elenden Todes starb der jugendliche Minister im fünfunddreißigsten Lebensjahr (9. Tebet = 30. December 1066 [3]). Auch sämmtliche Juden Granada's, welche sich nicht durch die Flucht gerettet hatten, traf die Wuth der aufgeregten Meuchelmörder. Ueber 1500 jüdische Familien fanden an demselben Tage ihren Tod, und ihre Häuser wurden zerstört [4]). Nur Wenige entgingen dem Gemetzel, darunter Joseph's Frau mit ihrem jungen Sohne Asaria, welche nach Lucena entflohen. Diese hatten aber von den Reichthümern so wenig retten können, daß sie auf Kosten der Lucener Gemeinde unterhalten werden mußten. Joseph's bedeutende Büchersammlung wurde theils zer-

[1]) Almakkari bei Munk a. a. O. S. 102 f.; Dozy, histoire IV. p. 112 fg
[2]) Bei Dozy das. S. 101.
[3]) Vgl. Note 3. I.
[4]) Bei Dozy das. Abraham Ibn-Daud; Ibn-Verga Schebet Jehuda No 5

stört, theils verkauft. Die Trauer um die jüdischen Märtyrer Granada's und den edlen jüdischen Fürsten war groß. Selbst ein arabischer Dichter, Ibn-Alfara, der Joseph beim Leben besungen hatte, weihte ihm ein Trauerlied, worin die Worte vorkommen: „Mir ist die Treue Religion und diese besiehlt mir, für den Juden eine Thräne zu weinen". Wegen dieser Thräne wurde der mohammedanische Dichter am Hofe des Königs von Almeria angeschwärzt, und dieser wurde gewarnt, ihm Gastfreundschaft zu gewähren. Der Fürst bemerkte aber dagegen: „Dieser Dichter muß ein edles Herz haben, daß er einen Juden nach dessen Tode beweint hat; denn ich kenne Moslemin, die sich um ihre lebenden Glaubensgenossen wenig kümmern" [1]).

Der Aufstand gegen Joseph Ibn-Nagrela in Granada war die erste Judenverfolgung auf der pyrenäischen Halbinsel seit der Herrschaft des Islam. Sie scheint noch einige Zeit fortgedauert zu haben. Denn die Juden des ganzen Königreichs Granada waren gezwungen, auszuwandern und ihre liegenden Güter zu verkaufen [2]). Indessen hatte sie keine Folgen für die jüdischen Bewohner in andern Theilen Spanien's [3]) Die Fürsten oder Könige der einzelnen Landstriche, welche sich nach dem Sturze des Chalifats von Cordova unabhängig gemacht hatten, waren so gehässig und eifersüchtig auf einander, daß die von einem derselben Verfolgten Schützlinge seines Gegners geworden. Die drei angesehenen Juden, welche aus Granada ausgewiesen worden waren (o. S. 16.), wurden von dem Abbadiden Almuthadid, König von Sevilla, freundlich aufgenommen. Joseph Ibn-Migasch I. erhielt von ihm einen hohen Posten. Der König von Saragossa Almuktadir Billah, ein Beförderer der Wissenschaft und Poesie, hatte ebenfalls einen jüdischen Wesir, Abu-Fadhl, einen Sohn jenes Dichter's Joseph Ibn-Chasdaï, der mit Ibn-G'ebirol um die Palme der Poesie rang (o. S. 47). Dieser Abu-Fadhl Chasdaï (geb. um 1040) war ebenfalls Dichter, aber obwohl er auch das Hebräische verstand, so sang sein Mund doch nur arabische Lieder. Von ihm urtheilte ein arabischer Kunstrichter: „Wenn Abu-Fadhl dichtete, glaubte man Zauberei wahrzunehmen; er reihte nicht Verse, sondern Wunder

[1]) Almakkari bei Munk a. a. O. S. 105 f.

[2]) Folgt aus Alfâßi Responsa No. 131.

[3]) Abraham Ibn-Daud.

aneinander"[1]). Abu-Fadhl war ebenso ausgezeichnet in andern Wissenszweigen; er verstand Musik theoretisch und praktisch. Seine Lieblingsbeschäftigung scheint indessen spekulative Philosophie gewesen zu sein. Die glänzenden Eigenschaften seines Geistes zogen die Augen des Herrschers von Saragossa auf sich, und er wurde dessen Wesir (1066). Spätere arabische Geschichtsschreiber behaupten, Abu-Fadhl sei zum Islam übergetreten, weil er sonst nicht die Wesirwürde hätte bekleiden können, und sie fügen hinzu, er sei aus leidenschaftlicher Liebe zu einem mohammedanischen Mädchen vom Judenthume abgefallen. Indessen ist nicht viel auf diese Nachrichten zu geben, da die jüdischen Quellen ihn als Juden aufführen[2]), und es von den Arabern bekannt ist, daß sie aus Neid, eine ausgezeichnete Persönlichkeit in den Reihen der Juden zu wissen, sie gerne zum Apostaten stempelten.

Den Schluß des ersten rabbinischen Zeitalters bildet das Hinscheiden des edlen philosophischen Dichters Salomo Ibn-G'ebirol. Sein verdüstertes Gemüth scheint durch die tragischen Vorgänge in Granada noch trüber gestimmt worden zu sein, sei es daß er selbst zur Zeit des Gemetzels in Granada war, oder daß er auch aus der Ferne den innigsten Antheil an dem Untergange Joseph's und vieler Glaubensgenossen nahm. Mit Joseph Ibn-Nagrela scheint er befreundet gewesen und von ihm unterstützt worden zu sein. Seine letzten Dichtungen waren daher elegische Klänge über das harte Loos, daß Israel von jeher traf: „Warum herrscht der Sklave über Fürstensöhne? Schon tausend Jahre dauert meine Verbannung, und ich gleiche dem heulenden Wüstenvogel. Wo bleibt der hohe Priester, der das Ende mir erfrüge!" (1068[3]). Im letzten Lebensjahre klagte Salomo Ibn-G'ebirol in derselben Weise: „Unsere Jahre schwinden in Dürftigkeit und Elend, wir harren auf Licht, und uns ereilet Düster und Niedrigkeit, Sklaven herrschen über uns. Babylon herrschte über mich bis zu seinem Falle, es engten mich dann Rom, Jawan und Persien ein und zerstreuten mich, und

[1]) Ibn-Chakan bei Munk, Notice, S. 209, wo auch alles Uebrige über Abu-Fadhl zusammengestellt ist.

[2]) Saadia Ibn-Danan in Chemda Genusa, p. 16 a.

[3]) Ibn-G'ebirol's liturgische Poesieen, das erste beginnend: שרש בנו ישי; das zweite שנותוני ספו בדלות, worin die Zahl: הרי ששים ואחת וארבע מאות = 461 der Hagira vorkommt.

nun reibt mich Ismael auf schon vierhundert und einundsechszig Jahre" (seit der Hegira 1069). Das waren wohl Ibn-G'ebirol's Schwanengesänge. Seine letzten Lebensjahre brachte er nach vielfacher Wanderung in Valencia zu, wo er, kaum fünfzig Jahre alt, starb (1069 oder 1070). Die Sage erzählt, ein arabischer Kunstgenosse habe ihn aus Neid auf seine treffliche Sangesweise erschlagen und seine Leiche unter einem Feigenbaume eingescharrt. Dieser Feigenbaum habe in Folge dessen einen außerordentlichen Blüthenschmuck gezeigt und die Aufmerksamkeit der Vorübergehenden auf sich gezogen, bis die Unthat an dem edlen Dichter entdeckt worden sei. Israel war der Feigenbaum, den Ibn-G'ebirol mit dem Safte der Poesie durchtränkt und dessen Blüthenschmuck er gefördert hat.

In der Zeit als Spanien eine Fülle ausgezeichneter Persönlichkeiten erzeugte, waren Frankreich und Deutschland arm an bedeutenden, schöpferischen Männern, und die Geschichte der Juden dieser Länder hat noch immer einen dürftigen Charakter. Ihre Existenz war ihnen zwar nicht verkümmert, sie waren noch immer Landbesitzer, trieben Weinbau, Handwerke und Handel unbeschränkt, nur mußten sie an die Fürsten, in deren Gebiet sie wohnten, eine Art Judensteuer zahlen [1]). Hin und wieder kamen auch wohl Verfolgungen vor, wie zu Lyon (1049), wo die Juden erschlagen wurden, und ihre Habe an die Geistlichkeit überging [2]). Die französischen Krieger, welche nach Spanien zogen, um einen Kreuzzug gegen die Mohammedaner zu eröffnen, tödteten unterwegs manchen unschuldigen Juden (1065); der Graf Berengar von Narbonne schützte bei dieser Gelegenheit die Juden seiner Stadt [3]). Es ist belehrend, welche Umwandlung in der Stimmung gegen die Juden im elften Jahrhundert eintrat. Früher pflegten Geistliche den Pöbel gegen die Söhne Israel's zu hetzen, wie Avitus von Clermont, Agobard und Amolo von Lyon. In dieser Zeit dagegen schützten sie die Geistlichen vor der Wuth der verblendeten Menge. Der Papst Alexander II. lobte sie dafür und wies auf die Aussprüche des Papstes Gregor I. hin, daß den Juden keine Gewalt angethan werden dürfe. Die Saracenen zu tödten sei Christenpflicht, weil

[1]) Responsa des Meïr von Rothenburg Nr. 940 und 941; Vaisette, Histoire de Languedoc II. p. 260.

[2]) Menestrier, histoire civile de la ville de Lyon, S. 244.

[3]) Histoire de Languedoc II, 214.

sie die Christen verfolgten, die Juden dagegen, die sich ruhig verhalten, sollen verschont bleiben. — Solche vorübergehende traurige Vorfälle wären nicht im Stande gewesen, den Geist der Juden niederzuhalten, wenn er gehoben gewesen wäre; allein es fehlte den französischen und deutschen Juden Schwung und Hochsinn. Sie standen nicht tiefer als ihre christlichen Landsleute, aber auch nicht höher. Ihre Hauptbeschäftigung diesseits und jenseits des Rheins war das Talmudstudium, das R. Gerschom bei ihnen geweckt hatte [1]). „Sie verscheuchen ihren Schlaf, um sich in den Talmud zu vertiefen".

Der bedeutendste unter den talmudischen Autoritäten Frankreich's dieser Zeit war R. Joseph b. Samuel Tob-Elem [2]) (Bonfils), Rabbiner der Gemeinden von Limousin und Anjou, der aber nichts Selbständiges schuf, sondern nur ältere Sammelwerke, die Ordnung der Tanaiten und Amoräer, die Entscheidungen des Jehudai Gaon und gaonäische Gutachten redigirte und für deren Verbreitung sorgte. Tob-Elem war auch fruchtbarer liturgischer Dichter, aber seine Verse sind holperig und durchaus unpoetisch, ganz im Geschmacke der deutsch-französischen Reimerei. Neben ihm werden genannt drei Brüder (aus le Mans?): Elia der alte, Jekutiel und Isaak, Söhne Menahem's, die letzten zwei talmudischen Autoritäten in Orleans. Der Erstere, ein Schwager R. Haï's, war ein liturgischer Dichter, der ebenfalls, wie viele Vorgänger und auch sein Zeitgenosse Salomo Ibn-G'ebirol, die 613 Pflichten des Judenthums in Verse brachte (Asharot [3]). Aber welcher Abstand zwischen dem spanischen und französischen Dichter! Diese drei Brüder hatten auch eine talmudisch gelehrte Schwester, Namens Bellet [4]). Noch sind von französisch-jüdischen Schriftstellern aus dieser Zeit zu nennen zwei Brüder, die sich beide auf Schrifterklärung verlegten, aber in entgegengesetzter Richtung; beide lebten wohl in le Mans. Der Eine, Menahem b. Chelbo [5]), gab sich Mühe, den einfachen Wortsinn der heiligen Schrift zu suchen. Tief eingehend ist zwar Menahem's Erklärung keineswegs; denn die

[1]) Selicha des Simon b. Abun von Mainz.

[2]) Vergl. über denselben die gründliche Abhandlung von Luzzato Bet ha-Ozar p. 48 ff. und Landshut Amudé Aboda 96 f.

[3]) Vgl. über die Quellen Landshut a. a. O., S. 13 f.

[4]) Note 1 III.

[5]) Vgl. darüber Geiger Parschandata, S. 17.

jüdischen Gelehrten Frankreich's und Deutschland's waren mit der hebräischen Grammatik noch wenig vertraut; sie kannten nur die Anfängerleistung des Ben-Saruk und Dunasch'. Allein die erste Regung einer nüchternen Bibelauslegung auf französischem Boden ist als solche eine interessante Erscheinung. Menahem b. Chelbo schrieb einen Commentar zur ganzen Bibel, von dem sich jedoch nur kleine Bruchstücke erhalten haben. — Sein Bruder Simeon b. Chelbo Kara [1]) (der seinen Namen von dem Vorlesen der Sabbatabschnitte hat) wußte nichts von einer nüchternen Bibelerklärung, sondern hielt sich an die agadische Auslegung, wie sie in den jüdischen Kreisen Deutschland's und Frankreich's üblich war. Simeon Kara sammelte zu diesem Zwecke sämmtlicher ihm bekannte agadische Aussprüche aus älteren Werken, stellte sie zum betreffenden Verse zusammen und nannte das Sammelwerk Jalkut. — Ein eben solcher Agadasammler war R. Mose aus Narbonne [2]), Kanzelredner (Darschan) dieser Gemeinde; diese Sammlung ist unter dem Titel „Bereschit Rabba" bekannt.

Das klassische Land für Talmudstudium war Lothringen, das damals eine weitere Ausdehnung hatte und die mittlere Rheingegend umfaßte. Die „Weisen Lotharien's" (Chachme Lothar) galten als maaßgebende Autoritäten. Man verstand unter dieser Bezeichnung zunächst die Vorsteher der Talmudschulen von Mainz und Worms. In Worms wurde in dieser Zeit eine Synagoge vollendet (1034), welche im byzantinischen Style mit Säulen und Kapellen erbaut, zu ihrer Zeit als ein Prachtwerk, als ein Tempel im Kleinen, gegolten hat und durch Wundersagen noch mehr verherrlicht wurde. Ein kinderloses Ehepaar, Jakob b. David und seine Frau Rahel, haben sie auf ihre Kosten erbauen lassen, und die dankbare Gemeinde hat ihre Namen durch eine Inschrift und durch eine jährliche Gedächtnißfeier verewigt [3]). Die lothringischen Autoritäten waren zu

[1]) Vergl. die gediegene Abhandlung von Rapoport Kerem Chemed VII, S. 4 ff.

[2]) Vergl. Zunz, gottesdienstliche Vorträge, S. 287 ff.

[3]) Die Inschriften sind am correctesten mitgetheilt in L. Levysohn's Epitaphien des Wormser Friedhofes (S. 104). Die Jahreszahl der Vollendung der Synagoge ist deutlich angegeben: Ellul 794 der Weltaera (1034). Ein anderes Datum ist durch einen Vers ausgedrückt, dessen Zahlenwerth 946 beträgt. Diese Zahl gilt als ein Räthsel, weil sie die erstgenannte aufhebt. Mir scheint sie eine Jahreszahl nach der Aera der Tempelzerstörung zu sein: 946 + 68 = 1014, und

dieser Zeit R. Isaak Halevi (Segan Levija) b. Eleasar in Worms, Vater dreier gelehrten Söhne, ferner R. Jakob b. Jakar in Mainz und R. Isaak b. Jehuda zuerst in Worms und später Rabbiner in Mainz [1]). Sämmtlich Jünger des R. Gerschom, beschäftigten sie sich mit mündlicher und schriftlicher Auslegung des Talmud, mit Beantwortung von Rechtsfragen und allenfalls auch mit Erklärung der heiligen Schrift in agadischer Manier. Bedeutende Leistungen sind von ihnen nicht geblieben. Wenn man noch den liturgischen Dichter Benjamin b. Samuel [2]) aus Constanz (?) nennt, der sehr viele synagogale Gebetstücke dichtete und den Ehrentitel „der Poetan" führte, so ist damit Alles erschöpft, was das jüdische Deutschland und Frankreich damals an Berühmtheiten aufzuweisen hatte. Welche Armuth gegen die Gestaltenfülle im jüdischen Spanien! Die Frömmigkeit der Juden dieser Länder und namentlich ihrer Führer war düster und büßermäßig. Sie glaubten nie genug gethan zu haben. Aus übertriebener religiöser Skrupulosität feierten sie den Versöhnungstag zwei Tage und fasteten an beiden Tagen ohne Unterbrechung [3]).

Für die westeuropäischen Juden rief ein Mystiker, vermuthlich aus Italien, in dieser Zeit messianische Hoffnungen wach. Er verfaßte eine messianische Geheimschrift (Apokalypse) unter dem Titel „das Buch Zerubabel" [4]), worin er prophezeite, daß zwischen

das Datum zu bedeuten, an dem der Bau der Synagoge begonnen hat, so daß der ganze Bau von 1014 bis 1034 gedauert hätte. Daß sie damals bloß restaurirt worden sei, wie Levysohn behauptet, geht aus der Inschrift nicht hervor.

[1]) Vergl. darüber Zunz in dessen Zeitschrift zu Raschi's Biographie und zur Geschichte S. 63, die Ergänzungen dazu von Simson Bloch S. 7 f., Levysohn a. a. O. S. 14 und 101.

[2]) Vergl. darüber Landshut Amude Aboda S. 53.

[3]) Raschi Pardes S. 44 d. und R. Haï, mitgetheilt von einem Karäer bei Pinsker Likuté, Noten S. 144, Anmerk.

[4]) Das mystische Sefer Zerubabel hebt wiederholentlich hervor: nach Ablauf von 990 Jahren seit der Tempelzerstörung, d. h., 1068 werde der Sohn David's auftreten. Fünf Jahre vorher wird der ephraimitische Messias erscheinen und erschlagen werden. Diese Schrift ist zuerst gedruckt Constantinopel 1519 in der Sammlung לקוטים שנים. Neuerdings hat sie Jellinek nach zwei Handschriften edirt (Bet ha-Midrasch II. 54 — 57). Beide Editionen sind sehr corrumpirt (die Wilnaer von 1819 kenne ich nicht) und können einander ergänzen. In Betreff des ephraimitischen Messias heißt es in der Editio Jellinek: משיח בן חפצי בה יבוא ה׳ שנים אחר יוסף, was falsch ist, richtiger in der princeps: לפני חפצי בה.

den Jahren 1063 und 1068 die Wunderzeichen der messianischen Erlösungszeit eintreten werden. Seine Prophetengabe hat sich zwar nicht bewährt, aber seine Darstellung von dem Ende der Leiden Israel's verdient nichtsdestoweniger wegen ihrer Form, die nicht ohne dichterischen Anflug ist, einige Aufmerksamkeit. — Der davidische Königssohn Zerubabel, der den Uebergang der davidischen Dynastie vom Königthum zum Exilsfürstenthume bildet — Zerubabel wird vom Drange getrieben, etwas über die Zukunft Israel's und des messianischen Erlösers zu erfahren, seine Seele ergießt sich in ein inbrünstiges Gebet. Ein Geist trägt ihn zwischen Himmel und Erde nach Rom, „der Blutstadt". Hier tritt er durch höhere Weisung in ein Schandhaus auf einem Markte und gewahrt einen unansehnlichen, wundenvollen, häßlichen Mann, der ihm auf seine Frage aufklärt, daß der Ort das große Rom sei. Der Mann in abschreckender Gestalt giebt sich Zerubabel als der Messias, der Sohn David's, zu erkennen, und da dieser ungläubig das Gesicht abwendet, verwandelt jener sich plötzlich in die Gestalt eines schönen kräftigen Jünglings und eröffnet ihm, daß er bis zur Zeit des Endes in Rom gefesselt sei. Auch der Angesichtsengel Metatoron erscheint Zerubabel, bestätigt die Worte des Messias und erklärt, derselbe sei zur Zeit Nebukadnezar's geboren, von einem Geiste nach Rom versetzt und dort in unkenntlicher Gestalt verborgen gehalten. Der Messias führe den Namen Menahem b. Amiel (der Tröster, Sohn des Gottesvolkes). Der Engel Metatoron offenbart ferner die Zeit, wann das Licht Israel's aufsteigen und der Messias offenkundig auftreten werde. Zuerst werde der Vorläufer des Messias

Die Schrift scheint mir in Italien verfaßt zu sein, theils daraus, daß gegen das päpstliche Rom polemisirt wird, und theils daraus, daß der Autor sich mit der römischen Geschichte dieser Länder vertraut zeigt. Er giebt nämlich an: Es werden 70 Könige über Rom herrschen, der zehnte wird den Tempel zerstören: והעשירי יחריב בית המקדש (ed. J. p. 55). Und allerdings war Titus der zehnte Imperator: Octavianus Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, Galba, Otho, Vitellius, Vespasianus, Titus. Die Kunde von den drei ephemeren Cäsaren Galba, Otho, Vitellius setzt eine Vertrautheit mit der römischen Geschichte voraus, wie sie nicht einmal der geschichtskundige Spanier Abraham Ibn-Daud (in זכרון דברי רומי) hatte, um wie viel weniger ein deutscher oder französischer Jude, oder gar ein Orientale! Nur ein Italiener konnte diese Episode in der römischen Geschichte kennen. Die Schrift ist demnach um 1050—1060 verfaßt. Citirt wird sie zuerst von Ibn-Esra um 1150 und zwar als Pseudepigraphie im Commentar zu Exodus 2, 22.

vom Stamme Ephraim oder Joseph unter dem Namen Nehemia b. Chuschiel erscheinen, werde Israel sammeln, es nach Jerusalem führen und dort drei Monate[1]) opfern. Aber Armilaos, der von einem Marmorstein in Weibsgestalt[2]) und vom Satan erzeugte Feind des Messias (Antimessias), mit rothem Haare, affenartigen langen Händen, riesiger Gestalt, tiefliegenden Augen und einem Doppelwirbel, werde gegen ihn Krieg führen, ihn erschlagen und Israel in die Wüste zersprengen. Dann werde Gott der Mutter des Menahem, Namens Chefzi-Bah, einen Wunderstab übergeben, den blüthentreibenden Aronsstab, der in Tiberias aufbewahrt war. Mit diesem Wunderstab werde die Messiasmutter ausziehen und trotz ihrer Schwäche zwei mächtige Könige besiegen.

Dann, wenn neunhundertundneunzig Jahre seit der Zerstörung des zweiten Tempels abgelaufen sein werden (1068), werde Chefzibah diesen Stab ihrem Sohne überreichen, dieser wird plötzlich im Thale Arbel auftreten. Aber die Weisen Israel's werden an ihn wegen seiner Knechtsgestalt nicht glauben. Da wird er sich in seiner Würde zeigen, wird mit dem Propheten Elia in die Thore Jerusalem's einziehen und den erschlagenen Nehemia auferwecken. Das messianische Triumvirat, Menahem und die beiden Vorläufer, werden aus dem Weltmeere alle diejenigen erwecken, welche wegen Religionsverfolgung ihren Tod in den Wellen gefunden. Die Erde wird in ihrem Innersten erzittern, Berge werden einstürzen, der Oelberg wird sich spalten. Die Israeliten werden sich aus der Nähe und Ferne sammeln, und der Messias wird der verwittweten Mutter Zion ihre Söhne zuführen. Mit seinem Hauch wird er den Wütherich Armilaos tödten. Der Tempel wird sich wieder in seinem Glanze erheben und auf fünf hohen Bergen erbaut sein. — Aber weit entfernt, sich unter dem Banner des Messias zu sammeln, zerstreuten sich die Söhne Juda's immer mehr und mehr und besetzten sich in jedem von der Cultur halb eroberten Landstrich.

Allmälig treten die Juden des östlichen Europa aus der Dunkelheit ihres Daseins heraus. Sie waren in diesem Zeitraum bereits in Böhmen, Mähren und Polen angesiedelt. Die Prager Gemeinde behauptet zwar eine der ältesten in Europa zu sein, und ihr hohes

[1]) So in der ed. princeps in der ed. Jellinek dagegen corrumpirt 40 Jahre, statt 40 Tage.

[2]) Vergl. über diese Sage Geschichte B. V.$_2$, S. 448.

Alter will sie durch einen Grabstein bekunden, der bereits ein Jahrhundert vor der Entstehung des Christenthums gesetzt worden sei. Allein da sie zu viel beweist, beweist sie gar nichts. Sicher ist nur das Vorhandensein der Juden in Böhmen im zehnten Jahrhundert, wo sie christliche Sklaven besaßen, und der Apostel der Preußen, früher Erzbischof von Prag, Woytech, Adalbert, hatte unruhige Träume darüber, daß die Gläubigen den Juden dienen sollten (vor 990 [1]). Im elften Jahrhundert galten die der Vorstadt Wyssehrad für so sehr reich, daß eine mährische Fürstin ihrem habsüchtigen, feindseligen Schwager, dem Böhmenkönig, sagen konnte: „Reiche Leute, die du bei uns suchst, findest du in der Mitte deines eigenen Landes, in der Prager Vorstadt und im Dorfe Wyssehrad, die voll sind von Silber und Gold; halte dich an diese" [2]). Alles was sonst von den böhmischen Juden erzählt wird, daß sie von den Christen zur Bekämpfung der Heiden von Prag zu Hülfe gerufen worden, daß sie dann wieder vertrieben und ihre Köpfe gezählt worden seien, die sich auf 5200 belaufen haben sollen, ist eitel Erdichtung späterer Schriftsteller [3]). In Mähren gab es im elften Jahrhundert ebenfalls Juden. Einer derselben, Namens Podiva, baute eine Burg, der er seinen Namen beilegte (unweit Lundenburg an der Grenze von Mähren und Oesterreich, vor 1067 [4]). In dem neubegründeten Königreiche Polen, namentlich in der damaligen Hauptstadt Gnesen besaßen die Juden im elften Jahrhundert ebenfalls christliche Sklaven, und es wurde ihnen nicht verwehrt, obwohl die Herrscher Christen waren [5]).

[1]) Vita St. Adalberti in Canisius, Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum sive lectiones antiquae T. III pars 1 p. 49, 60. Die alten Grabsteine der Prager Gemeinde sind in der Verfolgung von 1389 zerstört worden, und der jetzt vorhandene älteste datirt von 1439; vergl. Rapoport's Einl. zu Gal.-Ed. p. XXXVII.

[2]) Cosmas von Prag Chronicon Boemorum II. 45 bei Pertz monumenta Germaniae T. IX. p. 98 vor dem Jahre 1091.

[3]) Vergl. über Hagel's Lügengewebe in Betreff der böhmischen Juden vor dem ersten Kreuzzug Ersch und Gruber's Encyclopädie Sect. II. T. 27 p. 127 b, wo es kritisch widerlegt ist.

[4]) Cosmas bei Pertz das. p. 80.

[5]) Anonymus Cronica Polonorum bei Pertz das. p. 445 noch vor dem Jahre 1085. Die Annahme von dem noch frühern Vorkommen der Juden in Polen ist durch keine einzige authentische Quelle documentirt. Die hebräisch-

An der Cultur ihrer Brüder in Westen hatten die osteuropäischen Juden keinen Antheil. Auch vom Talmud hatten sie keine Kunde, und erst ein Jahrhundert später werden Talmudkundige aus Böhmen, und auch nur spärlich, genannt. Man kann nicht einmal entscheiden, ob die osteuropäischen Juden ursprünglich von Westen oder von Südrußland eingewandert waren, und ob sie zu den Rabbaniten oder zu den Karäern gehörten. —

Die Karäer waren in dieser Zeit so sehr verkommen, daß sie nicht einen einzigen Mann von Bedeutung aufzustellen vermochten. Der einzige karäische Schriftsteller aus dieser Zeit, Jakob b. Reüben[1]), Verfasser eines biblischen Commentars (Sefer ha-Oscher, um 1050), wahrscheinlich im byzantinischen Reiche lebend, hat keinen selbständigen Gedanken aufgestellt, sondern nur geistlos die Ansichten älterer Autoritäten zusammengetragen. Selbst ihr Lieblingsstudium, die hebräische Grammatik, an dem sie von ihrem ersten Auftreten an gearbeitet haben, war bei ihnen noch so wenig ausgebildet, daß der Verfasser eines hebräischen Lexicon (in arabischer Sprache) in dieser Zeit, Ali Ibn-Sulaiman, genöthigt war, die von Chajug' aufgestellten Regeln und grammatischen Bemerkungen aufzunehmen[2]). Die Rabbaniten, obwohl in manchen Fächern Jünger der Karäer, hatten diese in kaum einem Jahrhundert auf deren eigenem Gebiete so sehr überflügelt, daß dieselben ihnen nicht mehr folgen konnten. Diese Meisterschaft erreichten die spanischen Rabbaniten am meisten.

polnischen Münzen, welche als Beweise angeführt werden, sind augenscheinlich spuria.

[1]) Pinsker hat sehr glücklich nachgewiesen, daß dieser Karäer nicht zur Zeit des ersten Kreuzzuges geschrieben hat, sondern zwischen 1010, dem von Jephet aufgestellten messianischen Jahre, und 1088, dem Jahre der Abfassung des Commentar's von Abulfarag' Jeschua. Vergl. Likute Kadmonijot Beilage No. 8.

[2]) Daſſ. Text S. 195 ff.

Drittes Kapitel.

Zweites rabbinisches Zeitalter,

Epoche der fünf Isaak und Jizchaki's.

Isaak Ibn-Albalia, seine Stellung und Leistung. Isaak Ibn-Giat, Isaak Alfâßi. Raschi, sein Leben, seine Leistungen und seine Schule. Die Juden Italien's; R. Nathan aus Rom. Die Juden im christlichen Spanien. Die jüdischen Räthe Isaak Ibn-Schalbib und Cidellus. Kaiser Heinrich IV. und Papst Gregor VII. im Verhältniß zu den Juden. Alfonso von Castilien und seine jüdischen Räthe. Tod Ibn-Schalbib's, Ibn-Giat's und Ibn Albalia's. Alfâßi in Spanien. Die Karäer in Spanien. Ibn-Altaras; Jesua Abu-Alfarağ. Verfolgung der Karäer durch Joseph Alcabri. Cidellus' Ungnade.

1070 — 1106.

Die erste Judenverfolgung auf andalusischem Boden, durch die mohammedanischen Fanatiker in Granada ausgeführt, erschütterte zwar im ersten Augenblick sämmtliche Gemeinden Spanien's, war aber nicht im Stande, sie für die Dauer zu entmuthigen und einen Stillstand in ihren edlen Bestrebungen zu erwirken. Die Beschäftigung mit Wissenschaft und Poesie war den südspanischen Juden so sehr zur Natur geworden, daß nur gehäufte Schicksalsschläge sie in ihnen unterdrücken konnten. Die Verfolgung blieb überhaupt vereinzelt und fand keine Nachahmung. Granadenser hatten den jüdischen Wesir und sämmtliche Juden ermordet, das hinderte aber andere Könige oder Emire nicht, befähigte Juden an ihren Hof zu ziehen, ihnen wichtige Geschäfte anzuvertrauen und dadurch den Juden überhaupt bis auf einen gewissen Grad gleiche Stellung mit der herrschenden Bevölkerung im Staate einzuräumen. Ein arabischer Geschichtsschreiber klagte darüber, daß die Fürsten der Gläubigen, der Genußsucht ergeben, ihre Macht in die Hände der Juden gelegt und sie zu Hağib's, Wesiren und Geheimschreibern ge-

macht haben [1]). Das Beispiel der mohammedanischen Höfe wirkte sogar auf die christlichen Staaten. Auch sie begannen ausgezeichnete Juden in den Staatsdienst zu nehmen und zogen von deren Gewandtheit, Brauchbarkeit und Treue einen nicht geringen Gewinn für das Wachsthum ihrer Macht. Daher blieb die Stellung der spanischen Juden Anfangs von den Fortschritten der christlichen Waffen und der allmäligen Auflösung der mohammedanischen Fürstenthümer vollständig unangetastet. Sie fühlten sich unter der Herrschaft des Kreuzes ebenso heimisch in Spanien, wie unter dem Halbmonde und konnten ihrem Drange nach Forschung ungehemmt folgen. Der Wetteifer auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Poesie, weit entfernt zu erkalten, nahm womöglich noch immer mehr zu, und die Zahl derer, welche ihren Geist damit erfüllten, mehrte sich von Jahr zu Jahr. Doch tritt in dem Zeitalter nach Ibn-Nagrela und Ibn-G'ebirol die Erscheinung auf, daß Poesie, Sprachforschung, Schrifterklärung und Philosophie, obwohl auch sie eifrige Pflege fanden, mehr zurücktraten gegen das Talmudstudium; es wurde eifriger als die übrigen Fächer betrieben und bildete gewissermaßen den Mittelpunkt. Der Talmud selbst wurde nicht mehr in hergebrachter Weise, sondern selbständig kritisch erforscht und erklärt. Die Talmudisten und Rabbinen fingen an von der traditionellen Erklärungsweise, wie sie durch die Gaonen vermittelt worden ist, abzuweichen und sich durch Vergleichung und scharfsinnige Anwendung einen eigenen Weg zu bahnen. Die Dialektik, welche im Talmud liegt, wurde wieder emporgeschnellt und zu gleicher Zeit in Spanien, Afrika und Frankreich wieder angebaut. Gediegene poetische Erzeugnisse dagegen hat dieser Zeitabschnitt nur wenig gefördert. Grammatische und exegetische Forschungen, von Mose Ibn-G'ikatilla und Ibn-Balam vertreten, haben nur Unbedeutendes zu den bereits gewonnenen Resultaten hinzugefügt; auf philosophischem Gebiete wurde gar nichts erzeugt. Aber das Talmudstudium, von genialen Männern vertreten, nahm einen Aufschwung, wodurch die Leistungen der gaonäischen Vorgänger allmälig ganz in den Schatten gestellt wurden. Diese Männer, von denen fünf den Namen Isaak führen und der sechste Jizchaki hieß, sind als die Hauptträger des zweiten rabbinischen Zeitalters anzusehen. Isaak Ibn-Albalia auch

[1]) Ein anonymer Autor bei Dozy, Scriptorum Arabum loci II. p. 16.

durch eine politische Stellung ausgezeichnet; Isaak Ibn-Giat und Isaak b. Reuben, beide zugleich Talmudisten und liturgische Dichter; Isaak Ibn-Sakni, minder bedeutend als die eben genannten; Isaak Alfâßi und Salomo Jizchaki, beide Schöpfer einer selbständigen, über die gaonäische Methode hinausgehenden Lehrweise. An die Biographie dieser Männer ist die Geschichte dieser Epoche geknüpft.

Isaak b. Baruch Albalia führte seinen beurkundeten Ursprung auf einen edlen jerusalemischen Exulanten, Baruch, zurück, den Titus einem Proconsul nach Merida zugeschickt haben soll, um für ihn die Seidenfabrikation, die in seiner Familie heimisch war, in Spanien zu betreiben (B. V.$_2$, S. 56). Später waren die Albalia nach Cordova ausgewandert und gehörten zu den vornehmsten Familien der andalusischen Hauptstadt. Der junge Isaak (geb. 1035, gest. 1094) verrieth frühzeitig viele Begabung und brennenden Wissensdurst. Seine Neigungen waren zwischen Astronomie, Mathematik, Philosophie und Talmud getheilt. Sein Lehrer für's Talmudische war ein gelehrter Franzose Perigors. Samuel Ibn-Nagrela ermunterte ihn zum Studium durch Geschenke und Schriften, und sein Sohn Joseph bereitete ihm mit seinem Reichthum ein unabhängiges Dasein. Abwechselnd lebte Isaak Ibn-Albalia in Cordova und bei seinem edlen Gönner in Granada[1]). Obwohl er auch mit Poesie tändelte, und ein Geschmacksrichter (Charisi) von seinen Versen sagt: „sie bringen in's Herz"[2]), so war sein Geist doch mehr dem ernsten Studium zugewendet.

Kaum dreißig Jahre alt, hatte Isaak Ibn-Albalia Hand an einen Commentar gelegt, um die schwierigsten Stellen im Talmud zu erläutern, den er „buntes Allerlei"[3]) nannte, aber wegen des bedeutenden Umfanges nicht vollendete. Zu gleicher Zeit arbeitete er an einem astronomischen Werke über die Prinzipien der jüdischen Kalenderberechnung, unter dem Titel Ibbur, das er seinem Gönner Joseph Ibn-Nagrela widmete (um 1065[4]). Isaak Albalia polemisirte in diesem Werke gegen seine Vorgänger auf diesem Gebiete,

[1]) Abraham Ibn-Daud.

[2]) Tachkemoni Pforte 3.

[3]) Kupat ha-Rochelim.

[4]) Abraham b. Chija Sefer ha-Ibbur ed. Filipowski p. 55 und Abraham Ibn-Daud.

gegen Saadia, von dem er jedoch mit großer Verehrung spricht, und gegen Haſſan b. Mar Haſſan, der ebenfalls über dieses Thema geschrieben [1]).

Dem Gemetzel an dem blutigen Tage von Granada (1066) entging Iſaak Ibn-Albalia, der sich zur Zeit bei seinem Freunde Joseph befand, glücklich und nahm dann seinen bleibenden Wohnsitz in Cordova. Hier lernte ihn der für Wissenschaft und Poesie glühende edle 'abbadidische Prinz Abulkaſſim Mohammed kennen und schätzen. Als dieser den Thron von Sevilla unter dem Namen al-Mutamed bestieg (Mai 1069), berief er ihn an seinen Hof nach Sevilla und erhob ihn zu seinem Sternkundigen, doch weniger um den Lauf der Sterne zu berechnen, als vielmehr um aus der Stellung der Gestirne die Zukunft zu deuten. Der König von Sevilla, obwohl hochgebildet und kühn, war dem astrologischen Wahn der Zeit ergeben [2]). Er ernannte wohl auch Iſaak Albalia zum Fürsten über sämmtliche Gemeinden seines Reiches, das durch glückliche Eroberungen das mächtigste des mohammedanischen Spanien's war und sich nördlich bis Cordova und östlich bis Murcia erstreckte. Iſaak führte daher gleich Ibn-Chasdaï, Ibn-G'au und Ibn-Nagrela den Titel Fürst (Nassi [3]). Zugleich war er Rabbiner über die Gemeinden des sevillanischen Reiches, und auch auswärts wurde er als solcher anerkannt. Da sich al-Mutamed sehr freigebig gegen seinen Astronomen zeigte, so war Iſaak im Stande, eine große Büchersammlung anzulegen. Er kaufte nämlich den größten Theil der zerstreuten Bibliothek seines unglücklichen Gönners Joseph Ibn-Nagrela an sich. Wie sein Herr al-Mutamed der angesehenste Fürst in Spanien war, so auch Iſaak der angesehenste und gelehrteste Mann unter den spanischen Juden. Das schöne Sevilla wurde durch ihn Mittelort des jüdischen Spanien, wie früher Cordova und Granada. Al-Mutamed, der letzte edle Herrscher aus dem Stamm der Araber in Spanien, hatte auch einen andern jüdischen Beamten an seinem Hofe Ibn-Mischa'l, den er zu diplomatischen Sendungen brauchte [4]).

[1]) Das. p. 54, 55, 60, 94; vergl. B. V.$_2$, S. 356.

[2]) Conde, historia de la dominacion de los Arabes en España II. 20.

[3]) So wird er genannt bei Abraham Ibn-Daud, in dem Responsum in Temim Deïm No. 224 und von Serachja Halevi in Maor zu Sabbat II.

[4]) Gayangos, history of the dynasties, Appendice II. p XXXII.

Von seinem Zeitgenossen Isaak b. Jehuda Ibn-Giat, auch b. Moschia' genannt, (geb. um 1030, st. 1089) sind nur wenige biographische Züge bekannt. Er stammte aus einer angesehenen und reichen Familie, die ihren Wohnsitz in Lucena (unweit Cordova) hatte. Beide Ibn-Nagrela gaben auch ihm in seiner Jugend viele Beweise ihrer Hochachtung, und er war ihnen mit ganzem Herzen zugethan. Nach dem tragischen Ende des Joseph Ibn-Nagrela gab sich Ibn-Giat viele Mühe, dessen Sohn Abunaßar Asaria zum Rabbinen von Lucena zu befördern. Aber der Tod raffte den letzten Sprößling dieses edlen Hauses hin. Wahrscheinlich wurde auf Ibn-Giat's Verwenden Joseph Ibn-Nagrela's Frau, die gelehrte Tochter des Kairuaners R. Nissim, von der Lucener Gemeinde bis an ihr Lebensende ehrenvoll unterhalten[1]. Wegen seiner Gelehrsamkeit und Tugend wählte diese Gemeinde Isaak Ibn-Giat zu ihrem religiösen Oberhaupte. Liturgische Poesie, Philosophie und Talmud, das waren die drei Gebiete, die er anbaute.

Ibn-Giat's Poesie hat indeß nicht viel Originelles[2]. Jener geschmeidige Fluß der Sprache wie des Reimes, jene Anmuth und Zierlichkeit, jene hinreißende Wärme und Pracht der Bilder, jene saubere, künstlerische Ausarbeitung des Einzelnen, der poetische Schmelz und Duft, wie sie den Gedichten Ibn-G'ebirols eigen sind, blieben Ibn-Giat durchaus fremd. Oft dunkel und schwerfällig, hart und rauh in seinen Ausdrücken, räthselhaft in seinen Bezeichnungen, wortkarg bei gedrungener Gedankenfülle, könnte Isaak Ibn-Giat füglich der Kalir der spanischen Schule genannt werden. Er schwängerte oft seine Hymnen mit naturgeschichtlichen und philosophischen Stoffen, die ihnen einen gelehrten Anstrich gaben. Ansprechend sind jedoch seine Bußlieder. In zierlicher Form und reiner Sprache bilden sie in ihrer gedrungenen Kürze gleichsam Ruhepunkte für die betrachtende Seele. Es sind Gebete um Vergebung der Sünden, Mahnungen zu bußfertiger Reue, Rückkehr zu Gott, fromme Wünsche für die Erhaltung des gebeugten Volkes und seines Heiligthums. Seine zahlreichen liturgischen Dichtungen sind in einigen Gemeinden Bestandtheile des Gottesdienstes geworden und haben ältere Stücke verdrängt[3].

[1]) Abraham Ibn-Daud.

[2]) Sachs, religiöse Poesie der Juden in Spanien S. 261.

[3]) Vergl. Landshut Amude Aboda I. S. 111 ff.

Seine philosophische Kenntniß verwendete Isaak Ibn-Giat, um das räthselhafte Buch mit philosophischem Charakter, das Buch Kohelet, zu erklären. Die Arbeit ist von Spätern sehr gerühmt worden, hat sich aber nicht erhalten. Am fruchtbarsten war seine Thätigkeit auf talmudischem Gebiete. Er stellte eine Art Compendium für die rituelle Praxis über Fest- und Fasttage zusammen, das die religiös-gesetzlichen Bestimmungen übersichtlich aus Talmud und den gaonäischen Entscheidungen auseinandersetzt [1]).

Isaak b. Reuben Alberg'eloni (geb. 1043) war in der Jugend von Barcelona nach der befestigten Meeresstadt Denia ausgewandert, wo eine bedeutende, durch Reichthum und Edelsinn ausgezeichnete Gemeinde war. Ein angesehener Mann daselbst, Ibn-Alchatosch, gab ihm seine Tochter zur Frau, und er wurde dann zum Rabbinen und Richter ernannt. Die Commentirung des Talmud schien auch diesem dritten Isaak eine würdige und ernste Aufgabe [2]). Er hatte auch Sinn für systematische Darstellung. Im fünfunddreißigsten Lebensjahre übertrug er R. Hai's Abhandlung über talmudisches Handelsrecht aus dem Arabischen in's Hebräische und bemerkte dabei bescheiden, daß die etwaigen Fehler ihm, dem Uebersetzer, und nicht dem Verfasser zur Last gelegt werden mögen (1078). In hohem Alter verfaßte er ein selbstständiges systematisches Werk über das talmudische Civilrecht [3]). Auch ihn begeisterte die Muse in ernster Art. Er dichtete neue Asharot, in kerniger aber ungelenker Sprache und zierte seine Verse mit Bibelversen in überraschend witziger Anwendung. Isaak Alberg'eloni ist der erste, welcher den hebräischen Musivstyl durch Verweben von Bibelversen in witzig geistreicher Umdeutung angebaut hat [4]). — Als er nach Denia gekommen war, wanderte der vierte Isaak (b. Mose) Ibn-Saknai von dort aus, wahrscheinlich wegen erfahrener Zurücksetzung. Er nahm seinen Weg nach Osten und wurde in Pumbadita zum Gesetzeslehrer mit dem Titel Gaon ernannt. So sehr hatten sich die Zeiten geändert. Während das Abendland früher auf die

[1]) Seine הלכות sind jüngst edirt von Rab. Bamberger, Fürth 186—2, und auch כסחים besonders von Zomber, Berlin 1864.

[2]) Abraham Ibn-Daud.

[3]) Schaare Schebuot.

[4]) Proben seiner Dichtungen bei Geiger: jüdische Dichtungen der spanischen Schule S. 4, und Ozar Nechmad II. 188 f.

Worte der Gaonen im Morgenlande lauschte, konnte es jetzt, kaum ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des Gaon Haï, Lehrer dem Lande zusenden, wo die Wiege des Talmud stand, und ein Mann, der in Spanien keine Anerkennung fand, war für das einst stolze Pumbadita noch immer eine Autorität [1]).

Sämmtliche vier Isaake übertraf an Talmudkenntniß und scharfsinniger Auffassung desselben der fünfte: Isaak b. Jacob Alfâßi oder Alkalaï. Geboren in Kala-Ibn-Hammad, in der Nähe von Fez (1013), hörte er die letzten afrikanischen Autoritäten, R. Nissim und Chananel, und wurde nach deren Tod (um 1050) Träger des Talmud in Westafrika. Gleichgültig gegen die wissenschaftlichen Fächer, welche die begabten Juden Spanien's und Afrika's aus innerem Drang und wohl auch aus äußerem Vortheil pflegten, wendete Alfâßi seinen durchdringenden Geist der tiefern Erforschung des Talmud zu. Alfâßi war eine tief-ernste, selbstständige Natur, die sich nicht in dem gebahnten Pfade des Hergebrachten hielt, sondern neue Wege anbahnte. Da im Talmud öfter über ein und denselben Gegenstand widersprechende Entscheidungen vorkommen, so war man bis dahin gewöhnt, sich in der Praxis von den Gaonen leiten zu lassen und ihre Erklärungen und Entscheidungen als Norm anzunehmen. Alfâßi dagegen ging von den Commentarien zum Texte vor und suchte mit seinem Scharfsinn das Sichere, Kernhafte und Ernstgemeinte im Talmud von dem Zweifelhaften, nur obenhin Aufgestellten und dem Nothbehilflichen zu unterscheiden. Die Aussprüche der gaonäischen Autoritäten waren nicht maßgebend für ihn. In diesem Sinne verfaßte er ein Werk, das, obwohl in seiner Zeit angefochten, Norm für die Gesammtjudenheit geworden ist. Seine Halachot heben nur das für die Praxis Geltende aus dem Talmud heraus, aber erheben es auch über allen Zweifel hinweg zur vollen Gewißheit. Das Alfâßi'sche Werk brachte alle ähnlichen Arbeiten früherer Zeit, die im Laufe von drei Jahrhunderten seit Jehuda Gaon entstanden waren, allmählig in Vergessenheit. Alfâßi's Name klang wegen seines Werkes [2]) über die Meerenge nach Spanien hinüber, und er hatte diesseits noch mehr Verehrer als in der Heimath.

[1]) Abraham Ibn-Daud.

[2]) Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Alfâßi seine Halachot noch in Afrika verfaßt. Das geht aus dem Zeugnisse R. Serachja's hervor, daß der Verfasser im Alter von seiner frühern Ansicht zurückgekommen ist (Maor zu Pesachim 11

Eine Alfâßi ebenbürtige talmudische Größe war der Franzose Salomo Jizchaki, ebenso scharfsinnig und selbstständig, nur weniger kühn und rücksichtslos, aber vielseitiger. Salomo Jizchaki, unter dem Namen Raschi bekannt, wurde in Troyes (Champagne) in dem Jahre geboren, in welchem der letzte Gaon das Märtyrerthum erlitt, als sollte damit angedeutet werden, die durch Raschi vertretene neue Richtung werde den Untergang der alten Institution vollkommen ersetzen. Seine Mutter war die Schwester des wegen seiner Verdienste um die Mainzer Gemeinde und seiner liturgischen Poesie hochgeachteten Simon b. Isaak ($V._2$ S. 366), und sein Vater war ebenfalls ein Talmudkundiger. So war Raschi gewissermaßen an der Brust des Talmud genährt worden, und er lebte und webte ganz darin. Sicherlich wurde er nach talmudischer Vorschrift im achtzehnten Jahre verheirathet, ehe er noch seine vollständige Geistesreife erlangt hatte. Um sich im Talmudstudium zu vervollkommnen, besuchte er die von R. Gerschom begründete, von Jakob b. Jakar fortgeführte Talmudschule von Mainz, war aber auch Zuhörer des Isaak Halevi und des Isaak b. Jehuda in Worms und des R. Eliakim in Speier [1]). Gleich R. Akiba verließ er Haus und Weib, um der Lehre in der Fremde zu obliegen. Er erzählt von sich selbst, in welchen dürftigen Verhältnissen er das Studium betrieb, „in Mangel an Brod, entblößt von Kleidern, und das Joch der Ehe tragend" [2]). Hin und wieder, wahrscheinlich zu den Feiertagen, besuchte er seine Gattin, kehrte aber immer wieder nach den deutschen, oder wie es damals hieß, lothringischen Lehrstätten zurück. Im Alter von 25 Jahren (1064) ließ er sich bleibend in Troyes nieder. In seiner Bescheidenheit ahnte er nicht, daß man ihn schon damals als einen Meister im Talmud verehrte [3]). Nathan b. Machir, aus einer edlen Familie Machiri, richtete Anfragen an ihn über

und Aboda Sara V.), auch daraus, daß Isaak Albalia wenige Jahre nach Alfâßi's Uebersiedlung gegen die Halachot polemisirt hat. (Temim Deïm. No. 224.)

[1]) Vgl. darüber Raschi Pardes p. 49 a b; 34 a oben und Levysohn Epitaphien der Wormser Gemeinde. S. 101. Ueber Raschi schrieb ausführlich Zunz in seiner Zeitschrift und in „zur Geschichte und Literatur," ferner Simson Bloch, Leben Raschi's. Doch ist für das eigentlich Biographische darin nur wenig gegeben. Ich belege daher die neu gefundenen Momente, das Uebrige findet sich in den genannten Schriften.

[2]) Raschi Responsa in Chofes Matmonin, von Goldberg Nr. 1. S. 2 oben.

[3]) Das. Pardes 34 a.

Punkte, die nur halb zum talmudischen Bereich gehören, und Raschi beantwortete sie gewandt und tief eingehend mit rührender Bescheidenheit, wie sie nur ihm eigen war [1]). Einem alten Rabbinen R. Dorbal, der eine civilrechtliche Anfrage an ihn gerichtet hatte, entgegnete er, wie er, der Greis, denn darauf komme, von ihm, dem Jüngling, Auskunft zu verlangen; es müßte denn sein, daß er aus Liebe zu ihm ihn nur prüfen wolle, um sich der Antwort eines Jugendlichen zu erfreuen [2]). In Raschi's ersten gutachtlichen Antworten aus seiner Jugendzeit gewahrt man nicht den tastenden Neuling, sondern den gewandten, den Stoff beherrschenden Meister. Auch spendeten ihm seine Lehrer die schmeichelhaftesten Lobeserhebungen in ihren Briefen an ihn. Isaak Halevi aus Worms schrieb an Raschi: „Durch Dich ist das Zeitalter nicht verwaist, und solcher, die Dir gleichen, möge es viele in Israel geben.“ Er versicherte ihm, daß er sich bei jedem Reisenden von dort nach dessen Befinden erkundige und sich seines Wohlergehens freue [3]). Isaak b. Jehuda redet Raschi in dem Eingang eines Briefes an ihn an: „Dem im Himmel Geliebten und auf Erden Wohlgelittenen, der da beherrscht die Königsschätze (Talmud), um tief in das Verborgenste einzudringen“ [4]).

Sicherlich hat ihn die Gemeinde zu Troyes und der Umgegend zu ihrem Rabbinen gewählt, obwohl kein Zeugniß darüber vorliegt. Aber Gehalt bezog er keineswegs von diesem Amte. In der Zeit, in welcher ein ruhiger Schriftsteller von den Kirchenfürsten, aus der Zeit des Papstes Hildebrand (Gregor VII.) schreiben konnte: „Keiner konnte im Reiche Bischof oder Abt werden, der nicht viel Geld besaß und an Lastern Theil nahm; unter den Priestern wurde derjenige am meisten gelobt, der die prächtigste Kleidung, die üppigste Tafel, die schönsten Concubinen hatte“ [5]), in dieser Zeit und auch noch lange nachher galt es in jüdischen Kreisen für Schmach und Sünde, wenn die Rabbinen sich ihr Amt bezahlen ließen. Das Rabbinat war in den Ländern der Christenheit und des Islam ein

[1]) Resp. das. kommt auch inhaltlich in Pardes 23 b vor.

[2]) Das. No. 12. Das Responsum kommt auch in Pardes 23 und Mardochaï zu Cholin VII Anf. vor. Der Herausgeber von Raschi's Responsa hätte durch Vergleichung den verunstalteten Text seines Codex berichtigen können.

[3]) Das. No. 13.

[4]) Das. 14.

[5]) Schlosser, Weltgeschichte VI. 225.

Ehrenamt, das nur dem Würdigsten übertragen wurde, und der Rabbine mußte nicht nur in Wissen, sondern auch in Tugend der Gemeinde voranleuchten. Nüchternheit, Genügsamkeit, Gleichgültigkeit gegen den Mammon war dasjenige, was sich bei einem Rabbinen von selbst verstand. — Dem Muster eines Rabbinen entsprach Raschi am vollkommensten, und die jüdische Nachwelt sah in ihm ein fleckenloses Ideal. Auch seine Mitwelt verehrte ihn als die höchste Autorität. Aus allen Theilen Deutschland's und Frankreich's ergingen gutachtliche Anfragen an ihn, und seine Antworten zeugten ebenso sehr von tiefer Sachkenntniß als von liebenswürdiger Milde des Charakters.

Nach dem Tode der lothringischen Talmudlehrer (um 1070) strömten die Jünger aus Deutschland und Frankreich zu Raschi's Lehrhaus nach Troyes; man betrachtete ihn als deren würdigen Nachfolger. Er trug ihnen Bibel und Talmud vor. Raschi hatte sich in den Talmud so eingelesen, daß ihm nichts dunkel darin blieb. In der Erklärung desselben übertraf er sämmtliche Vorgänger, so daß man mit Recht von ihm sagte, ohne ihn wäre der babylonische Talmud vernachlässigt worden, wie der jerusalemische[1]). Seine Erkärungen, die er unter dem Namen Commentar (Konteros) über einen großen Theil der Talmudstraktate niederschrieb, sind ein Muster für Scholien, einfach, wortkarg und doch deutlich und lichtvoll. In dem verständlichen talmudischen Idiome geschrieben, setzte er kein Wort zu viel und keins zu wenig. Die Wort- und Sacherklärung ist für den Anfänger, wie für den tiefeingehenden Fachmann berechnet. Raschi verstand die Kunst, den Text durchsichtig zu machen, sich in die Seele des Lesers zu versetzen und durch einen geschickt angebrachten Ausdruck oder eine Wendung dem Mißverständniß vorzubeugen, Einwürfen zu begegnen, Fragen abzuschneiden. Größtentheils gab Raschi die Erklärungen seiner Vorgänger in deutlicherer Fassung wieder; nur da, wo sie ihm unangemessen erscheinen und dem Text Gewalt anthun, stellte er seine eigenen Ansichten auf, die voller Verstandesschärfe und doch in überraschender Faßlichkeit dargestellt sind. Raschi ist als Commentator ein Künstler zu nennen. Auch verdrängte er bald die Commentarien des R. Gerschom und seiner Lehrer.

[1]) Menahem b. Zerach Einleit. zu Zeda la-Derech.

Raschi verfaßte auch Erklärungen zu den meisten Büchern der heiligen Schrift, und darin war er nicht weniger selbständig. Sein richtiger Takt und sein Wahrheitssinn leiteten ihn auf den richtigen Wortsinn und den passenden Zusammenhang. Nur ließ er sich dabei öfter von der agadischen Auslegungsweise führen, in der Voraussetzung, daß die im Talmud und in den Agadawerken vorkommende Verserläuterung ernst gemeint sei. Doch hatte er ein, wenn auch nicht ganz klares Bewußtsein, daß der einfache Schriftsinn (Peschat) zur agadischen Erklärungsweise (Derascha) im Widerspruch stehe. In seinem Alter wurde dieses Bewußtsein heller in ihm, und er äußerte gegen seinen gelehrten Enkel und Jünger, daß er seine Bibelcommentarien im Sinne einer nüchternen, wortgemäßen Schrifterklärung umarbeiten würde[1]. Raschi stand damals viel höher, als seine zeitgenössischen christlichen Bibelausleger, welche durchweg alles Ernstes glaubten, die heilige Schrift enthalte einen vierfachen Sinn. Symbolisirend nahmen sie an, die vierfache Auslegungsweise bedeute „die vier Füße am Tische des Herrn", oder „die vier Ströme, welche vom Paradies ausgehen." Der *Buchstabe* gebe die Thatsache an, die *Allegorie* lehre den Glauben (wie Alles und Jedes auf Jesus, seine Leidensgeschichte und auf die Kirche hinweise), der *moralische Schriftsinn* wolle das Thun regeln, und endlich die *Mystik* (Anagoge) weise auf die Ordnung der jenseitigen Geisterwelt hin[2]. Raschi dagegen wußte noch nichts von einer mystischen Auslegungsweise, machte sich auch hin und wieder von der agadischen Erklärungsweise frei und traf auch in den meisten Fällen das richtige Verständniß. Er erhielt von seiner Bedeutsamkeit als Schrifterklärer den witzigen Ehrennamen *Parschandata*[3] (Gesetzerläuterer). Raschi's Gewandtheit im Erklären erscheint um so überraschender, als ihm die bedeutenden Leistungen der spanischen Schule unbekannt waren. Er kannte nur

[1]) Samuel b. Meïr (Raschbam) in seinem Pentateuchcommentar zu Genesis, Kap. 37.

[2]) Vergl. über den Stand der christlichen Exegese zu Raschi's Zeit: Schröck, christliche Kirchengeschichte Th. 28. S. 324 ff.

[3]) Mose Danon theilt einen witzigen Vers darüber mit: כל פירושי צרפתה השלך לאשפתה חוץ מפרשנדתא ובן פורתא (bei Asulaï Schem ha-Gedolim ed. Ben Jacob I. 165. Ben-Porata soll einen Exegeten R. *Joseph*, Raschi's Urenkel bedeuten, eher noch Joseph Bechor-Schor.

die Anfänge der hebräischen Grammatik von Menahem b. Saruk und Dunasch, denen er sich als Führern anvertraute, Chajug und Ibn-G'anach's Werke dagegen, weil sie in arabischer Sprache verfaßt waren, blieben ihm fremd. Daher sind seine grammatischen Bezeichnungen unbeholfen und öfter dunkel. Dennoch ist kein Commentar zur heiligen Schrift so populär geworden, wie Raschi's, so daß es eine Zeit gab, in der Viele ihn mit dem Texte wie ein Zwillingspaar eng verbunden hielten, jedes seiner Worte wurde weitläufig erklärt und beleuchtet. — Raschi war auch liturgischer Dichter, wie es denn damals Mode war, hebräische Verse zu machen. Poetischen Werth haben aber seine Verse nicht. Die französisch-deutsche Schule war groß in der Gedankenentwickelung, entbehrte aber den Schönheitssinn.

Diese Schule, welche von R. Gerschom aus Mainz begründet wurde, hob Raschi zu hoher Bedeutung. Sein Geist ging auf seine Schwiegersöhne und Enkel über, welche seinen vorzüglichen Jüngerkreis bildeten. Er hatte nämlich keine Söhne, nur drei Töchter, von denen eine im Talmud so gelehrt war, daß sie während der Krankheit ihres Vaters die eingelaufenen talmudischen Anfragen vorlas und die ihr dictirte Antwort zu Papier brachte[1]). Sämmtliche drei Töchter wurden an gelehrte Männer verheirathet und brachten gelehrte Söhne zur Welt. Der eine Schwiegersohn Raschi's, R. Meïr aus Ramarü (unweit Troyes), war der Vater dreier ausgezeichneten Söhne; der zweite hieß R. Jehuda b. Nathan, und der Name des dritten ist unbekannt. Durch Raschi und seine Schule wurde das nördliche Frankreich, die Champagne, die Heimath des Talmud, wie früher Babylonien. Es wurde darin tonangebend in Europa. Die französischen Talmudkundigen wurden selbst in Spanien gesucht und reichlich für ihren Unterricht belohnt[2]). Die Führerschaft, welche das jüdische Spanien von Babylonien übernommen hatte, mußte es seit Raschi's Zeit mit Frankreich theilen. Während jenes das klassische Land für die hebräische Poesie, Sprachkunde, Exegese und Philosophie blieb, mußte es diesem die Palme der talmudischen Gelehrsamkeit überlassen.

Zwei Männer in Spanien haben in dieser Zeit sich ausschließlich mit Grammatik und Bibelkunde beschäftigt, und wenn sie auch

[1]) Pardes, p. 33 d.

[2]) Alfâßi Responsa No. 223.

diese Fächer nicht besonders bereichert, so haben sie dieselben doch lebendig fortgepflanzt: Mose b. Samuel Ibn-G'ikatilla aus Cordova und Jehuda Ibn-Balam aus Toledo (um 1070 bis 1100[1]). Der erstere, ein Jünger Ibn-G'anach's, folgte in der Erklärung der heiligen Schrift ganz der freien Richtung seines Meisters. Einige Psalmen versetzte Ibn-G'ikatilla in spätere Zeit[2]), während in jüdischen und christlichen Kreisen damals die Meinung vorherrschte, daß der ganze Psalter von dem königlichen Sänger gedichtet worden sei. Auf die massoretische Versabtheilung gab er nicht mehr als Saadia und zog den Schluß eines Verses zum folgenden, gegen die massoretische Ordnung[3]). Von seinen exegetischen Leistungen, die nicht unbedeutend waren, sind indeß nur kurze Bruchstücke erhalten. Auch seine grammatische Arbeit über den Geschlechtsgebrauch der hebräischen Hauptwörter[4]) ist nicht mehr vorhanden. Mose Ibn-G'ikatilla verließ Cordova und ließ sich in Saragossa nieder, wo er von einem jüdischen Gönner Namens Samuel mit Ehren behandelt wurde. Auf den Wunsch von dessen Sohn Isaak, dem Ibn-G'ikatilla viel Lob spendete, übersetzte er Chajuǵ grammatische Werke ins Hebräische, weil die nordspanischen Juden größtentheils des Arabischen unkundig waren[5]).

Sein Zeitgenosse und literarischer Gegner Jehuda Ibn-Balam, der in Sevilla lebte, verräth weniger Geist und Selbstän-

[1]) Das Zeitalter dieser beiden Exegeten ist im Allgemeinen bekannt. Sie waren Zeitgenossen und polemisirten gegen einander. Ibn-Balam giebt selbst an, daß er Zeitgenosse von Isaak Ibn-Giat war (Derenburg in Geiger's Zeitschrift V. 408 Note) und daß er einen Jünger des Joseph Ibn-Nagrela gesprochen hat (Chaluz II. 61).

[2]) Ibn-Esra zu Ps. 42.

[3]) Derselbe Zachot gegen Ende.

[4]) Note 1, II.

[5]) Man nimmt gewöhnlich an, daß M. Ibn-G'ikatilla nach Frankreich ausgewandert sei. Dem steht aber entgegen, daß Mose Ibn-Esra von ihm erzählt: er stammte aus Cordova und wohnte in Saragossa. In der Einleitung zu Chajuǵ Werken sagt er, daß die meisten אנשי צרפת das Arabische nicht verstehen. Also doch Einige! Ist das denkbar? Dozy hat aber nachgewiesen, daß die Araber Katalonien und Nordspanien überhaupt Al-Franǵ (Frankreich) nannten, weil es ehemals eine Provinz desselben war (Récherches sur l'histoire et la litérature de l'Espagne). In diesem „spanischen Frankreich" lebte nun sicherlich Ibn-G'ikatilla, und dessen Einwohner nennt er אנשי צרפת. Ueber seine Schriften Ewald und Dukes Beiträge II, III.

digkeit. Er behauptete die Autorität der Massora und schrieb zwei Werke über massoretische Regeln. Er hinterließ grammatische Schriften und auch einen Commentar zum Pentateuch. Obwohl Ibn-Balam sich mehr an das Hergebrachte anklammerte, so konnte er sich doch dem Einfluß der andalusischen Richtung nicht entziehen und deutete gleich Ibn-G'ikatilla manches Wunderbare in der heiligen Schrift philosophisch in einen natürlichen Vorgang um[1]). Beide Schriftforscher waren auch liturgische Dichter, aber ihre poetischen Leistungen wurden nicht zu den gelungenen gezählt.

Die Vertreter der spanischen Juden ragten also durch Wissenschaft und Poesie hervor, in Frankreich nahm das Talmudstudium einen hohen Aufschwung. Die Juden der italienischen Halbinsel dagegen erscheinen noch immer auf einer sehr niedrigen Kulturstufe. Ihre Dichtungen, synagogale und außersynagogale — von Sabbataï b. Mose aus Rom (um 1150), von seinem Sohn Kalonymos und R. Jechiel aus Rom von der Familie Anaw (dei Mansi) — sind alles poetischen Reizes bar und ihre Sprache hart und barbarisch. Ihre Talmudkenntniß erhielten sie von auswärts. Ein R. Mazliah Ibn-Al-Bazak[2]), Rabbiner in Sicilien, war Zuhörer des R. Haï Gaon in Pumbadita und kehrte erst nach dessen Tode zurück. Einer seiner Jünger, Nathan, Sohn des genannten R. Jechiel aus Rom, der auch Zuhörer des R. Mose Darschan in Narbonne (o. S. 51) war, ist der einzige Italiener aus dieser Zeit, der einen Namen in der jüdischen Literatur hat. Er stellte nämlich neuerdings ein talmudisches Lexikon zusammen unter dem Titel Aruch (um 1001 — 2), vollständiger als die frühern Leistungen, aber mit geringer Selbständigkeit, nur zusammengetragen aus älteren Werken und namentlich aus den Schriften des R. Chananel aus Kairuan[3]). Dieses Lexikon wurde der Schlüssel zum Talmud.

[1]) Maimuni Tractatus de resurrectione ed. Amst. 130a oben. Ueber Ibn-Balam's Schriften Dukes das. II; Orient, Jahrg. 1846. Litbl. No. 29. Chaluz II. S. 61 f. Eine kleine Schrift von ihm über die poetischen Accentzeichen, edirt von Mercier und neuerlich von G. Pollak Amsterdam 1859 und von Nutt 1870.

[2]) Vergl. die Belege oben S. 3 Anmerk. 2.

[3]) R. Tam S. ha-Jaschar No. 225. Ueber Nathan Romi vergl. Rapoport's Biographie desselben in Bikure ha-Ittim. Jahrg. XI. Ueber seines Vaters Werke vergl. Geiger's Zeitschrift III.

Auch R. Kalonymos aus Rom wird als eine talmudische Autorität genannt. Raschi sprach von ihm mit großer Verehrung; die Wormser Gemeinde ernannte ihn zu ihrem Rabbinen (nach 1096). Allein Schriftliches hat er nicht hinterlassen, und irgend einen Einfluß scheint er nicht geübt zu haben. — Von der politischen Lage der italienischen Juden in dieser Zeit schweigen die Geschichtsbücher, ein Beweis, daß sie nicht schlimm war. Das Papstthum war damals durch äußere und innere Kämpfe so sehr verwickelt, daß es die Juden in Ruhe ließ.

Ereignisse von welthistorischer Bedeutung in Westeuropa, die ausgedehnten Eroberungen der Christen im mohammedanischen Spanien und der erste Kreuzzug gegen die Mohammedaner im Morgenlande, führten tiefe Veränderungen für die Juden Westeuropa's herbei, die größtentheils einen tragischen Verlauf nahmen und die friedliche Beschäftigung mit der Lehre unterbrachen. Bei den Vorgängen in Spanien spielten die Juden keine ganz unbedeutende Rolle, wenn auch ihr Eingreifen in die Ereignisse nicht im Vordergrunde sichtbar ist. Sie haben gewissermaßen die Pulvermine mit anlegen helfen, welche ihre Urenkel in die Luft sprengen sollten. Der erste gewaltige Stoß, welcher die Zertrümmerung der islamitischen Herrschaft auf der pyrenäischen Halbinsel herbeiführte, ging von dem eben so staatsklugen wie tapfern castilischen König Alfonso VI. aus, der mehr auf die Degenspitze und diplomatische Kunst, als auf das Kreuz und Gebete vertraute. Das Ziel, welches er seiner Thätigkeit steckte, die mohammedanischen Königreiche und Fürstenthümer zu erobern, war aber nur dann erreichbar, wenn er die islamitischen Herrscher in ihrer Uneinigkeit und Eifersüchtelei erhalten und bestärken, sich der Einen gegen die Andern bedienen und sie auf diese Weise sämmtlich schwächen konnte. Dazu bedurfte er gewandter Diplomaten, und von seinen Unterthanen waren die Juden am geeignetsten dazu. Seine Ritter waren zu plump und seine Bürger zu unwissend, um für Sendungen zarter Natur tauglich zu sein. An den mohammedanischen Höfen von Toledo, Sevilla, Granada herrschte nämlich ein feiner, gebildeter, geistreicher Ton, voller Anspielungen auf die glänzende Geschichte und Literatur der Araber. Wollte ein Gesandter an diesen Höfen etwas durchsetzen oder erfahren, so mußte er nicht nur die arabische Sprache mit allen feinen Wendungen verstehen, sondern auch mit dem beziehungsreichen Hof-

tone vertraut und literaturkundig sein. Dazu waren die Juden besonders brauchbar. Denn die Christen Spanien's konnten sich nicht recht in das arabische Element hineinleben. Alfonso verwandte daher Juden zu diplomatischen Sendungen an die Höfe der mohammedanischen Fürsten. Ein solcher jüdischer Diplomat am Hofe des Königs Alfonso war Amram b. Isaak Ibn-Schalbib[1]) ursprünglich Leibarzt desselben. Da Ibn-Schalbib die arabische Sprache gut verstand und Einsicht in die politischen Verhältnisse der damaligen Zeitlage hatte, so ernannte ihn der König von Castilien zu seinem Geheimsecretär und vertraute ihm wichtige Geschäfte an. Alfonso hatte auch einen anderen jüdischen Rathgeber Namens Cidellus, dem er trotz seiner Verschlossenheit und Unzugänglichkeit ein so vertrautes Verhältniß gestattete, daß derselbe mit ihm freimüthig sprechen durfte wie keiner der spanischen Edelleute und Granden des Reiches[2]). Alfonso, der von kirchlicher Bigotterie fern war und durch den Verkehr mit den mohammedanischen Fürsten sich einen freien Blick gewahrt hatte, zeichnete nicht blos einige Juden aus, sondern räumte sämmtlichen in seinen Staaten wohnenden Söhnen Jakob's Gleichstellung und Beförderung zu Ehrenämtern ein[3]).

Die bürgerliche Gleichheit zwischen Juden und Christen in vielen Theilen des christlichen Spanien hatte der König Alfonso allerdings vorgefunden. Obwohl das alte westgothische Gesetzbuch (forum Judicum) mit seinen judenfeindlichen Titeln und Paragraphen (B. $V._2$ S. 138) noch zu Recht bestand, so hatte sich doch ein Gewohnheitsrecht ausgebildet, welches jenem gradezu entgegenlief. Nach dem westgothischen Codex durften die Juden kaum im Lande geduldet,

[1]) Vergl. Note 4.

[2]) Roderich von Toledo de rebus Hispaniae VI. 34: Quendam Judaeum Cidellum nomine acciverunt (magnates et comites) qui satis erat familiaris regi (Adefonso) propter industriam et scientiam medicinae: Bei einem Rath, den Cidellus dem König ertheilte, bemerkte dieser heftig: Non tibi imputo, quod hoc dicere praesumpsisti, sed mihi, cujus familiaritate in tantam audaciam prorupisti.

[3]) In dem Dialog zwischen dem Apostaten Petrus Alfonsus und einem Juden Mose (um 1106) bemerkt der letztere: Vides autem, quia Deus nos (Judaeos) et vivere permittit, et quotidie quantum amat, ostendit, cum nobis in conspectu inimicorum nostrorum gratiam praestat et opibus locupletat, et honoribus exaltat. Dialogus II. in maxima bibliotheca patrum T. XXI. p. 186 E.

jedenfalls sollten sie als Verworfene behandelt, eigenen Bestimmungen unterworfen und zu keinem Zeugnisse zugelassen werden. Nach dem Gewohnheitsrechte (fueros) dagegen hatten Christen, Juden und Mohammedaner derselben Stadt und desselben Landes ein und dasselbe Recht. Der Jude sollte gegen den Christen auf die Thora den Eid ablegen. Hatten Juden und Christen einen Prozeß mit einander, so sollten sie einen christlichen und einen jüdischen Schiedsmann (Alkalde) zum Schiedsrichter wählen. Wollte Jemand sein Haus verkaufen, so sollten zwei Christen und ebenso viele Juden den Werth desselben abschätzen. Nach einem andern Gewohnheitsrechte (fuero de Nájera) wurden die Juden nicht höher, aber auch nicht geringer als Edelleute und Geistliche behandelt; ein und dieselbe Summe wurde als Blutgeld für einen Mord, begangen an einem Juden, Edelmanne oder Geschorenen (Tonsurirten), festgesetzt [1]. Und so bis in's Einzelne der Lebensverhältnisse war die Gleichheit der Juden mit den Christen vor dem Gesetze durchgeführt. Da nun Alfonso diese städtischen Gewohnheitsrechte bestätigte, so wurde die bürgerliche Gleichstellung der Juden gesetzlich anerkannt, und die Schmach der westgothischen Gesetzgebung gegen die Juden war hiermit ausgelöscht. Juden wurden sogar unter Umständen zur Ehre des Zweikampfes zulässig und machten Kriegsdienste mit [2]. Das Mittelalter schien sich zu lichten, und die von Theodosius II. ausgegangene römisch-christliche Engherzigkeit — daß die Juden keiner Ehre theilhaftig werden sollten — schien schwinden zu wollen.

Allein die auf Unduldsamkeit gebaute Kirche durfte die Ehrenstellung der Juden in einem christlichen Lande nicht gut heißen. Ihr damaliger Hauptvertreter, der Papst Hildebrand, der unter dem Namen Gregor VII. durch seine Legaten und Bannpfeile ganz Europa in Gährung und Spaltung versetzte, legte Protest dagegen ein. Er, der Mächtigste der Mächtigen, vor dem Könige und Völker im Staube krochen, wollte auch die ohnmächtigen Juden demüthigen und ihnen die Achtung und die Ehren rauben, die ihnen durch ihr Verdienst zu Theil wurden. Auch Kaiser Heinrich IV. hatte den Juden von Worms gleich den übrigen Bürgern dieser Stadt

[1] Vergl. Helfferich, Entstehung und Geschichte des Westgothen-Reiches S. 236, 339, 347; die Usatici von Barcelona vom Jahre 1068. Das. S. 432. Nr. 11 S. 456. Nr. 129; Mansi concilia XIX. 340.

[2] Carta Alfonso's bei Florez, España sagrada T. 35 appendix.

günstige Privilegien ertheilt. Als Fürsten und Geistliche, Städte und Dörfer, ihres Eides uneingedenk und vom Pabste aufgestachelt, ihm die Treue brachen und ihn wie einen Vogelfreien behandelten, hatte die Stadt Worms treu zu ihm gehalten. Juden und Christen hatten die Waffen ergriffen, um ihren Kaiser zu schützen. Dafür gewährte er denselben Zollfreiheit in den kaiserlichen Städten Frankfurt a. M., Boppard, Hammerstein, Dortmund, Goslar und Nürnberg (13. Jan. 1074[1]). Vielleicht rührt von diesem Umstande das Sprichwort her: „Wormser Juden, fromme Juden". Ueberhaupt war dieser schwache, aber gutmüthige, deutsch-gemüthliche Kaiser freundlich gegen die Juden.

Ein Jahr, nachdem Papst Gregor diesen Kaiser im Armensünderhemd wie einen Knaben behandelt hatte, war er auch darauf bedacht, die Juden zu demüthigen. Auf der Kirchenversammlung zu Rom (1078), wo er zum zweiten Male den Bannstrahl gegen die Feinde des Papstthums schleuderte, wurde von ihm eine kanonisches Gesetz erlassen, daß die Juden keinerlei Amt in der Christenheit bekleiden[2]) und keinerlei Ueberordnung über Christen inne haben sollten. Dieser kanonische Beschluß war zunächst gegen Spanien gerichtet, wo wegen der eigenthümlichen Lage unter dem steten Kampfe mit den Arabern sich eine gewisse Unabhängigkeit vom römischen Stuhle behauptet hatte. Wie Gregor dem König Alfonso ausländische Bischöfe, als gefügige Werkzeuge zur Vollstreckung seines Willens, aufzwingen wollte, so trachtete er auch, den Einfluß der Juden an dem christlichen Hofe Castilien's zu hemmen. Er richtete daher ein geharnischtes Sendschreiben an Alfonso (um 1080), worin die Worte vorkamen: „Wie wir uns gedrungen fühlen, dir zu den Fortschritten deines Ruhmes Glück zu wünschen, so müssen wir auch

[1]) Cunctis regni principibus in nos, neglecta religione, saevientibus, hi soli Wormatiensis civitatis habitatores quasi in mortem ruentes, contra omnium voluntatem nobis adhaesere. Sint ergo servitii remuneratione primi. Thelonium — quod theutonica lingua interpretatum est Toll, quod in omnibus locis regiae potestasti adsignatur, videlicet Frankfurt etc. Judaei et ceteri Wormatienses solvere praetereuntes debiti erant, Wormatienses ne ulterius solvant Toll. Bei Ludewig reliquiae Mss. diplomatum T. II. p. 176, diploma III. Böhmer regesta Nr. 1859.

[2]) Mansi concilia XX. p. 508. De Judaeis non praeponendis Christianis. Nur die Ueberschrift hat sich von diesem Kanon des concilium Romanum erhalten.

an dir tadeln, was du Unrechtes thust. Wir ermahnen Deine Liebden daß du nicht ferner zugeben mögest, daß Juden über Christen herrschen und über sie Gewalt ausüben. Denn Christen den Juden unterzuordnen und sie deren Urtheil zu unterwerfen, ist nichts Anderes als die Kirche Gottes unterdrücken und die Synagoge des Satans erhöhen. Christi Feinden gefallen wollen, heißt Christus selber verachten"[1]. Viel mehr zufrieden war der Papst mit Wilhelm dem Eroberer, König von England und Herzog der Normandie, welcher den Beschluß der Kirchenversammlung von Rouen bestätigte, daß die Juden nicht nur keine christliche Leibeigenen, sondern auch keine christliche Ammen halten dürfen[2].

Alfonso hatte aber andere Interessen wahrzunehmen, als die Unduldsamkeit der Kirche zu vertreten. Er kümmerte sich wenig um den Beschluß der großen Kirchenversammlung von Rom und um das Handschreiben des Papstes und behielt seine jüdischen Räthe. Er ging gerade damals mit dem Plane um, das Königreich Toledo zu erobern. Um ihn auszuführen, mußte er den Beherrscher desselben von den glaubens- und stammgenössischen Nachbarfürsten isoliren und sich deren Neutralität oder gar Mithilfe bei der Eroberung versichern. Dazu brauchte er aber seine jüdischen Diplomaten und konnte nicht daran denken, die Zumuthungen des Papstes zu befriedigen. Durch ein Bündniß mit dem edlen und tapfern König von Sevilla Al-Mutamed Ibn-Abbad, das sicherlich durch jüdische Agenten zu Stande gebracht worden war, eroberte Alfonso die alte und bedeutende Stadt Toledo (1085), das erste Bollwerk der spanischen Mohamedaner gegen die anstürmende Macht der Christen. Der Sieger von Toledo sicherte den Juden dieser Stadt und des dazu gehörigen Gebietes alle die Freiheiten zu, die sie unter den mohammedanischen Regenten genossen hatten. Der letzte unglückliche mohammedanische König von Toledo Jachja Alkader, der nach Valencia auswandern mußte, hatte einen jüdischen Vertrauten in seiner

[1] Dilectionem tuam monemus, ut in terra tua Judaeos Christianis dominari vel supra eos potestatem exercere, ulterius nullatenus sinas. Quid enim est Judaeis Christianos supponere ac hos illorum judicio subjacere, nisi ecclesiam Dei opprimere et Satanae synagogam exaltare, et dum inimicis Christi velis placere, ipsum Christum contemnere, bei Mansi concilia XX. p. 341; Epistolae Gregorii VII. l. IX. 2.

[2] Mansi, das. XIV. 399.

Umgebung, der ihm über den Tod hinaus treu blieb[1]), während ihn seine nächsten stammgenössischen Freunde verriethen.

Alfonso begnügte sich nicht mit dem Besitze Toledo's, das wieder zur Hauptstadt des Landes erhoben wurde, sondern wollte die Uneinigkeit und Eifersüchtelei der mohammedanischen Fürsten benutzen, um weitere Eroberungen zu machen. Zunächst hatte er es auf das Gebiet des Königs von Sevilla abgesehen, dem auch Cordova zugefallen war. Er ließ mit einem Male die Maske der Freundschaft fallen und stellte Forderungen an Al-Mutamed, von denen er voraussetzen konnte, daß dieser edle Fürst ehrenhalber nicht darauf eingehen werde. Mit der gefahrvollen Sendung, dem König von Sevilla die Augen zu öffnen und ihm gegenüber fest und herausfordernd aufzutreten, betraute Alfonso seinen jüdischen Staatsdiener Isaak Ibn-Schalbib, der den Auftrag hatte, keine Rücksicht der Höflichkeit walten zu lassen. Fünfhundert christliche Ritter begleiteten den jüdischen Botschafter Alfonso's an den Hof von Sevilla, um seinem Auftreten Nachdruck zu geben. — Dieser Auftrag kostete Ibn-Schalbib das Leben. Er führte nämlich im Sinne seines Herrn eine so feste Sprache, und bestand so unbeugsam auf der ihm zugewiesenen Forderung, daß Al-Mutamed in einen so heftigen Zorn gerieth, daß er das Gesandtenrecht verletzte, Ibn-Schalbib tödten und an einen Galgen nageln[2]) und seine Begleiter einkerkern ließ. Vielleicht hatte der schlaue Alfonso auf einen solchen Ausgang gerechnet, um Gelegenheit zu haben, mit Al-Mutamed anzubinden. Ueber die Einzelnheiten der Gesandtschaft und die Todesart Ibn-Schalbib's weichen die arabischen Quellen ab; sie überbieten sich nämlich, sein Auftreten in ein gehässiges Licht zu stellen, weil sich an diese Thatsache der Untergang der Freiheit der Araber in dem andalusischen Spanien knüpfte.

Denn die Spannung, welche in Folge derselben zwischen Alfonso und dem König von Sevilla entstand, bewog den letzteren, sich dem Rathe der übrigen mohammedanischen Fürsten anzuschließen, den Sieger von Nordafrika, den morabethischen (almoravidischen) Fürsten Jussuf Ibn-Teschufin (Taschfin), zu Hilfe gegen Alfonso zu rufen. Al-Mutamed gab den Ausschlag für diesen unheilvollen Plan; der afrikanische Held erschien in Folge der Einladung und brachte den andalusischen Fürsten Knechtschaft und Untergang. Das Geschick

[1]) Quelle bei Dozy, Récherches I. 516.

[2]) Vergl. Note 4.

der Juden im mohammedanischen Spanien wurde damals entschieden. Jussuf Ibn-Teschufin führte ein zahlreiches Heer aus Afrika hinüber, das durch die Contingente der mohammedanisch-spanischen Truppen zu einer erstaunlichen Zahl anwuchs. Alfonso sammelte ebenfalls ein großes Heer, und in beiden Reihen kämpften Juden. 40,000 derselben gleich uniformirt mit gelben und schwarzen Turbanen sollen damals unter Waffen gestanden haben[1]). Christenthum und Islam rüsteten sich auf spanischem Boden zu einem Kampfe auf Leben oder Tod, beide von großen Feldherren vertreten. Al-Mutamed betrieb die Rüstungen zum Kriege gegen seinen falschen Freund Alfonso mit unermüdlichem Eifer zu seinem eigenen Verderben. Als die beiden Heeressäulen kampfbegierig einander gegenüberstanden, ließ er durch seine Astrologen — darunter auch Isaak Ibn-Albalia — die Sterne um den Ausgang des Kampfes befragen. Anfangs lauteten die Zeichen ungünstig für die Waffen der Mohammedaner. Aber der Schlachttag wurde durch Alfonso mit einem Male verändert. Denn als die beiden Heere Freitag (23. October 1086) schlagfertig waren, machte Alfonso dem Feinde den Vorschlag, den Zusammenstoß auf den nächsten Montag aufzuschieben, damit weder am Freitag, als dem Ruhetag der Moslemin, noch am Sonnabend wegen der jüdischen Soldaten in beiden Heeren, noch am Sonntag gekämpft werden sollte. Als Jussuf auf diesen Vorschlag einging, gedachte Alfonso das mohammedanische Heer am Freitag unvorbereitet zu überrumpeln, da er es auf eine Kriegsliest abgesehen hatte; er fand es aber geordnet. Die Schlacht bei Zalaca begann, welche mit dem vollständigen Siege der Moslemin endete; Alfonso entkam mit nur wenigen Rittern. Aber der Sieg brachte nur den afrikanischen Almoraviden Vortheil. Die einheimischen Fürsten wurden von Jussuf gedemüthigt. Das südliche Spanien wurde auf lange Zeit der Schauplatz blutiger Kämpfe. Die Juden litten viel durch die Kriegsdrangsale, welche die Almoraviden, Alfonso und der durch

[1]) Bei Conde historia de la dominacion II. C. 16, 17. Schreiben Alfonso's: el sabbado de los judios y en ambos nuestros ejercitos hay muchos judios. Romey, histoire d'Espagne V. 477. — Man sprach bisher den Familiennamen des almoravidischen Eroberers, nach einem arabischen Geschichtsschreiber Jachja Ibn-Taschfin aus, Dozy in der zweiten Ausgabe seiner récherches sur l'Espagne giebt an, daß die richtige Aussprache Ibn-Teschufin lautet.

Romanzen verewigte abenteurende Ritter Rodrigo Cid mit seinem zusammengelaufenen christlichen und mohammedanischen Gesindel über das schöne Land brachten. Aber als Bekenner des Judenthums litten sie nicht mehr, als die übrigen Einwohner. Die Almoraviden waren keine Fanatiker, verfolgten nur politische Zwecke, wenn auch der Krieg, denn sie gegen die Christen führten, ein heiliger genannt wurde. Selbst die in Granada unter Badis verfolgten Juden (o. S. 52) erhielten von den erobernden Afrikanern ihre Besitzthümer zurück[1]), deren sie zwanzig Jahre beraubt waren.

Während dieser Unruhen mußte Isaak Alfâßi seinen Wohnort Kalah Ibn-Hammad verlassen und nach Spanien fliehen (1088). Er war dort im Gebiete Jussuf's von zwei nichtswürdigen Angebern eines wahrscheinlich politischen Vergehens angeklagt worden. Alfâßi begab sich darauf nach Cordova, in das Gebiet des Al-Mutamed, der damals mit Ibn-Teschufin gespannt war. Ein angesehener Mann in Cordova, Joseph Ibn-Schartamikasch nahm ihn gastfreundlich und schützend auf[2]). Alfâßi's Erscheinen auf spanischem Boden machte Aufsehen, er wurde als talmudische Autorität begrüßt, und von vielen Seiten ergingen an ihn Anfragen[3]). War es die Bevorzugung, diesem fremden, nicht officiellen Rabbinen eingeräumt, welche die zwei hervorragenden Persönlichkeiten Südspanien's, Isaak Albalia und Isaak Ibn-Giat, so sehr kränkte, daß sie sich feindlich gegen ihn verhielten? Oder war es die kühne Art, mit der Alfâßi den Talmud behandelte, die sie gegen ihn einnahm? Oder waren Zwischenträger geschäftig, sie in Spannung gegen einander zu setzen? Genug, sie waren offene Gegner Alfâßi's und zeigten ihre Gegnerschaft mündlich und schriftlich. Alfâßi wehrte sich gegen ihre Angriffe, und so entstand ein erbitterter Federkampf, der bis zum Tode Ibn-Giat's und Ibn-Albalia's dauerte. Der erstere starb in Cordova (1089), wohin ihn seine Diener zur Stärkung seiner Gesundheit gebracht hatten. Seine Hülle wurde nach seinem Wohnorte Lucena gebracht und dort bestattet[4]). Isaak Ibn-Giat hinterließ einen zahlreichen Jüngerkreis, darunter die später berühmt gewor-

[1]) Folgt aus Alfâßi responsum Nr. 131.

[2]) Abraham Ibn-Daud.

[3]) Alfâßi's responsa, 322 an der Zahl (gedruckt zuerst Livorno 1781) scheinen sehr gekürzt. Sie reflectiren meistens spanische Zustände.

[4]) Abraham Ibn-Daud.

denen: sein eigener Sohn Jehuda, Mose Ibn-Esra und Joseph Ibn-Sahal.

Nach dem Tode Ibn-Giat's begab sich Alfâßi nach Lucena von Granada aus, wohin er inzwischen übergesiedelt war[1]), und wurde wahrscheinlich an der Stelle seines Gegners zum Rabbinen dieser Gemeinde ernannt. Hier hatte er einen Kreis zahlreicher Jünger um sich, dem er lediglich den Talmud auslegte. Für andere Wissensfächer hatte er kein Interesse, nicht einmal für die von Jedermann gepflegte hebräische Dichtkunst. Seine Gegnerschaft mit Isaak Albalia dauerte fort. Der letztere büßte seine Stellung am Hofe von Sevilla mit dem Unglück seines Königs ein. Der edle tapfere, dichterische Al-Mutamed verlor durch Jussuf Ibn-Teschufin Thron und Freiheit, seine Hauptstadt wurde erobert, und er selbst nach Afrika geschleppt und eingekerkert (1091). Die Poesie war in der Nacht des Kerkers bis an seinen Tod seine Trösterin. Ibn-Albalia scheint nach dem Unglück seines Gönners Sevilla verlassen und sich in Granada niedergelassen zu haben, wo er auch seine Tage beschloß. Auf seinem Todtenbette zeigte er eine Seelengröße, die nur wahrhaft sittlichen Naturen eigen ist. Sein siebzehnjähriger Sohn Baruch weinte an seinem Bette über die Verlassenheit, der er nach dem Hinscheiden seines Vaters entgegengehen sollte. Da gab ihm der Sterbende einen eigenthümlichen Auftrag: Er möge gleich nach seinem Ableben sich zu seinem Gegner Alfâßi nach Lucena begeben und ihm die Worte überbringen, daß er an der Pforte des Grabes ihm Alles verziehen habe, was Alfâßi mündlich und schriftlich gegen ihn geäußert, und er erwarte, daß jener ihm auch verzeihen werde. Er hoffe, daß Alfâßi den Sohn seines Gegners mit offenen Armen aufnehmen werde. Isaak Albalia starb (1094). Sein Sohn Baruch that, wie ihm sein Vater befohlen. Und Isaak Alfâßi schloß unter Thränen den Sohn seines Gegners in seine Arme, sprach zu ihm die Trostesworte: „Ich will dir fortan Vater sein"[2]), und hielt Wort. Man weiß nicht, wessen Seelengröße man mehr bewundern soll, dessen der in den Edelmuth seines Feindes das höchste Vertrauen setzte, oder dessen, der diesem Vertrauen entgegenkam!

Das jüdische Spanien, das alle Richtungen des Judenthums in sich concentrirte und sie um viele Stufen höher brachte, sah in

[1]) Saadia Ibn-Danan in Chemda Genusa p. 30.

[2]) Abraham Ibn-Daud.

dieser Zeit auch eine karäische Bewegung. Karäer gab es seit langer Zeit in Spanien, aber sie waren so bedeutungslos, daß man nicht weiß, weder in welchen Städten sie Gemeinden bildeten, noch wer ihre Führer waren, noch in welcher Verfassung sie lebten. Erst gegen Ende des eilften Jahrhunderts brachte ein Mann einige Bewegung in diese träge Masse. Dieser Mann war Ibn-Altaras, von dem man weiter nichts weiß, als daß er Jünger eines angesehenen karäischen Lehrers war. Seit dem Tode der karäischen Autoritäten Joseph Albaßir, Jephet b. Ali und Albusari Sahal tauchte nämlich wieder aus der Zahl der Mittelmäßigkeiten ein hervorragender Karäer Namens Jeschua b. Jehuda Abulfarag̓ (arabisirt Forkan Ibn-Assad[1]) auf. Da die Karäer für ihre eigene Geschichte wenig Sinn hatten und über ihre Autoritäten nur das Allerdürftigste überlieferten, so haben sie auch über diesen Albufarag̓ Josua nur mitgetheilt, daß er ein großer Lehrer war und als der „Alte" (ha-Zaken, al Schaich) beigenannt wurde. Man kennt weder seinen Geburtsort, noch seinen Lebensgang und nur so viel, daß er in Jerusalem eingewandert war und sich glücklich pries, Bewohner der heiligen Stadt zu sein. Hier verlegte er sich auf die Erforschung der Fächer, welche den Kreis der karäischen Gottesgelehrtheit umschlossen: Bibelerklärungen mit hebräischer Grammatik, Gesetzeskunde, Polemik gegen die Rabbaniten und Religionsphilosophie. Abulfarag̓ berücksichtigte auch den Talmud und nahm manches daraus für das Karäerthum auf. Zum Muster nahm er sich Joseph Albaßir (Koch. V. 2 S. 275), dessen Fußtapfen er so sehr folgte, daß ihn die Spätern aus Unkunde zu dessen Jünger stempelten. Wie dieser so faßte auch Abulfarag̓ Jeschua das Judenthum philosophisch auf, aber nach dem altmodischen Standpunkte der mutazilitischen Scholastik; auch sprach er sich für die Verringerung der verbotenen Verwandtschaftsgrade aus, nur in einigen Punkten von Albaßir abweichend. In diesem Sinne war Albufarag̓ Jeschua ein fruchtbarer Schriftsteller und verfaßte viele Werke, von denen die berühmtesten sind: eine Erklärung zum Pentateuch (1088 verfaßt) und ein Werk

[1]) Vergl. über denselben Munk, Notice sur Aboulwalid p. 4 ff. und Pinsker Likute Kadmonijot Text No. 210 und Note No. X. Sein Zeitalter hat der Letztere richtig dargestellt aus dem Umstande, daß in einer seiner Schriften angegeben wird, seit der Tempelzerstörung sei 1020 Jahre und seit der Hegira 480 Jahre, gleich 1087—88.

über die Verwandtschaftsgrade. Obwohl seine exegetischen Leistungen auch nicht den geringsten Vergleich mit denen der Rabbaniten, namentlich Ibn-G'anach's und des Mose Ibn-G'ikatilla aushalten, so galt er doch darin nicht bloß als Autorität für seine Bekenntnißgenossen, sondern auch für die verkümmerten Samaritaner und für morgenländische Christen. Aus weiter Ferne wanderten Karäer zu ihm, um Weisheit aus seinem Munde zu vernehmen, wurden seine Jünger und verbreiteten seine Lehren. Drei derselben werden namhaft gemacht[1]): Tobia aus Constantinopel, mit dem Beinamen Ha-Obed, Ha-Baki; ferner Jakob b. Simon und endlich Ibn-Altaras aus Castilien. Durch die Thätigkeit der Jünger aus Abulfarag's Schule wurde im karäischen Kreise die weite Ausdehnung der Verwandtschaftsgrade um vieles eingeengt und die Reform der Ehegesetze durchgeführt.

Ibn-Altaras brachte nun die karäische Lehre mit philosophischem Anstrich nach Castilien, begnügte sich aber nicht, sie unter die Karäer zu verbreiten, sondern suchte auch dafür Anhänger unter den Rabbaniten Spanien's zu gewinnen (um 1090—95). Nach seinem Tode setzte seine Frau, welche sich Gelehrsamkeit angeeignet hatte, seine Thätigkeit fort. Für die Karäer Spanien's, die sich der Unwissenheit noch nicht entwunden hatten, waren die Aussprüche der Karäerin Orakel, und bei jedem Zweifel in religiösen Dingen holten sie sich Rath bei der Gelehrten (al-Malimah). Die Rabbaniten waren aber zu mächtig, als daß sie sich die Proselytenmacherei der Karäer hätten gefallen lassen sollen. Einer von Alfonso's jüdischen Günstlingen mit Namen Joseph Ibn-Alfarug Alkabri (aus der Stadt Cabra[2]) ließ sich von dem judenfreundlichen Könige die Vollmacht ertheilen, die Karäer in dessen Staaten verfolgen zu dürfen, trieb sie aus den meisten Städten Castilien's und ließ ihnen nur eine einzige Stadt zum Aufenthaltsorte. Joseph Alkabri (der vielleicht mit Cidellus, Alfonso's Vertrauten identisch ist) hätte die Karäer sogar blutig verfolgt, wenn ihn nicht der Umstand gehindert hätte, daß es nach der Tempelzerstörung nicht gestattet ist, Todes-

[1]) Pinsker das. Text S. 219 und Noten dazu.

[2]) Vergl. über die Stadt קברה im Gebiete von Jaen Casiri Bibliotheca arabico-hispana II. p. 31. c. I. und Dozy, Récherches p. 20 ed. seconde.

strafe zu verhängen [1]. Schwerlich waren die angesehenen Rabbinen Spanien's mit einem so unduldsamen Verfahren einverstanden.

Cidellus, Alfonso's jüdischer Günstling gerieth in dem letzten Regierungsjahr dieses Königs in Ungnade, weil er sich von den Grafen und Granden des Reiches zu einem kühnen Schritte gebrauchen ließ, der jenen in Zorneswallung versetzen mußte. Alfonso hatte nämlich trotz seiner sechs legitimen und mehrerer andern Frauen keinen männlichen Erben, nachdem sein Sohn in der Schlacht umgekommen war. Da beschlossen die castilischen Großen, dem Könige beizubringen, seine Tochter Urraca, welche die Krone erben sollte, an einen aus ihrer Mitte zu verheirathen, wagten aber nicht, diesen Wunsch zu äußern, sondern ließen ihn von dem jüdischen Günstling aussprechen. Alfonso, der einen andern Plan verfolgte, war daher so gereizt gegen Cidellus, daß er ihn aus seiner Nähe verwies [2].

[1] Nach Abraham Ibn-Daud. Die Zeit Ibn-Altaras' und der Verfolgung der Karäer kann nicht zweifelhaft sein. Einerseits fällt sie nach Abfassung von Abulfarag' Commentar, also nach 1088. Andrerseits heißt es bei dem genannten Chronographen, daß sich die Karäer wieder von der Verfolgung erholt hatten, bis sie wieder von Jehuda Ibn-Esra 1148 verfolgt wurden. Sie hatten sich also unter der Regierung der Königin Urraca erholt, wurden demnach zum ersten Male von Joseph Alkabri unter Alfonso VI. verfolgt, d. h. zwischen 1088—1109.

[2] Roderich von Toledo de rebus Hispaniae VI. c. 34.

Viertes Kapitel.

Der erste Kreuzzug und seine Leiden.

Stellung der Juden in Deutschland vor dem Kreuzzuge. Die Gemeinde von Speier und Heinrich IV. Die Märtyrer von Trier und Speier. Emmerich von Leiningen und die Märtyrer von Mainz. Blutige Verfolgung der Kölner Gemeinde in der Umgegend dieser Stadt. Leiden der Juden von Böhmen. Elender Tod der Juden Jerusalem's. Kaiser Heinrich's Gerechtigkeit gegen die Juden. Rückkehr der gewaltsam Getauften. Verkümmerung der deutschen Juden. Der Tod Alfâßi's und Raschi's.

1096 — 1105.

Gegen Ende des elften Jahrhunderts erfolgte der erste Anlauf zu einem Kampfe zwischen dem Christenthum und dem Islam, zwischen Europa und Asien auf einem andern Schauplatz, welcher die Weltgeschichte in neue Bahnen leitete und in der Geschichte der Juden ein bluttriefendes Blatt einfügte. Peter's von Amiens aufregende Wehklagen über die Behandlung der Pilger in Jerusalem, welche in der Kirchenversammlung von Clermont tausendfachen Widerhall fanden, hatten die Frömmigkeit, die romantische Ritterlichkeit, den Ehrgeiz, die Raubsucht und eine Menge anderer edelen und gemeinen Leidenschaften zu einem Kreuzzuge aufgestachelt. Die Politik hatte sich derselben bemächtigt, um kleinliche Zwecke mit engem Gesichtskreise zu erreichen. Es entstand eine märtyrerreiche Zeit, aber das größte Märtyrerthum erlitten die deutschen Juden, welche wiederum Gelegenheit fanden, in ausgedehntem Umfange ihr Bekenntniß mit ihrem Blute zu besiegeln. Der Wendepunkt, der durch die Kreuzzüge in der Entwickelung des Menschengeschlechtes eintrat, kam zwar auch indirekt dem Judenthum zu Gute, aber zunächst war er für dasselbe von niederbeugender Wirkung.

Es ist eine Fälschung der Geschichte, wenn behauptet wird, die Juden Deutschland's hätten die Gräuel, die sie getroffen, zum

Theil selbst verschuldet; sie hätten sich durch betrügerischen Handel und Wucher den Haß der Bevölkerung zugezogen, und — wie entschuldigend hinzugefügt wird — sie wären dazu gezwungen worden, da sie kein Grundeigenthum besessen hätten. Weder lebten die Juden Deutschland's vor den Kreuzzügen in einem Zustande des Druckes und der Verachtung, noch waren sie vom Grundbesitz ausgeschlossen. Als der Bischof Rüdiger Huozmann von Speier den Weiler Altspeier zur Stadt zog, glaubte er das Ansehen der Stadt nicht besser heben zu können, als wenn er den Juden darin Wohnplätze und Privilegien einräumte. Neben der Handelsfreiheit in der ganzen Stadt bis zum Schiffshafen und im Hafen selbst besaßen sie auch Ländereien, Gebäude, Gärten, Weinberge und Aecker [1]). Der Bischof Rüdiger räumte den speier'schen Juden eigne Gerichtsbarkeit ein, und ihr Synagogenvorsteher oder Rabbiner (Archisynagogus) sollte dieselbe Befugniß haben, Prozesse zu schlichten, wie der Bürgermeister. Sie durften Sklaven besitzen und von Christen Ammen und Knechte miethen, gegen das kanonische Gesetz und den Willen des Papstes Gregor VII. Auch geschlachtetes Vieh, das nach jüdischem Gesetze ihnen zum Genusse verboten ist, durften sie an Christen verkaufen. — Um sie jedoch vor Belästigungen des Pöbels zu schützen, wies ihnen Rüdiger einen eigenen Stadttheil an, der mit einer Mauer umgeben war, die sie selbst befestigen und vertheidigen durften. Sie hatten also auch das Recht, Waffen zu tragen. Diese Privilegien, für die sie jährlich 3½ Pfund Goldes speier'sches Gewicht zu zahlen hatten, sollten ihnen für alle Folgezeit verbrieft sein (September 1084). Rüdiger fügte in der Urkunde hinzu, er habe den Juden so günstige Gesetze eingeräumt, wie sie sie sonst in einer deutschen Stadt genießen [2]). Der Kaiser Heinrich IV. bestätigte diese Privilegien durchweg und fügte noch neue günstigere Bestimmungen hinzu.

Vermuthlich genügte der Gemeinde der Schutz nicht, den ihnen der Bischof Rüdiger zugesagt; ihre Vertreter, Juda b. Calonin (Kalonymos), David b. Meschullam, Mose b. Guthiel (Je-

[1]) Würdtwein nova subsidia diplom. I. p. 127: De rebus eorum quos jure haereditario possident Judaei in areis, in casis, in ortis, in vineis, in agris.

[2]) Das. ad summam concessi illis (Judaeis) legem, quamcunque meliorem habet populus Judaeorum in qualibet urbe teutonici regni.

kuthiel), verwendeten sich daher beim Kaiser, daß er ihre Privilegien in den kaiserlichen Schutz nehmen möge. Heinrich, der trotz seines Leichtsinns und seines Wankelmuthes nie ungerecht war, stellte ihnen ein Diplom aus, das durchaus günstig für die Juden lautet: Niemand dürfe Juden, noch ihre Sklaven zur Taufe zwingen, bei Strafe von zwölf Pfund Goldes, an den kaiserlichen Fiscus zu leisten. Will sich Jemand aus freien Stücken taufen lassen, so sollen ihm drei Tage Reuezeit gegeben werden, damit er den Schritt nicht voreilig thue; der jüdische Täufling verliert seinen Erbschaftsantheil. In einem Prozesse zwischen Juden und Christen soll nach jüdischem Rechte verfahren und vereidet werden. Zu den Ordalien der Feuer- und Wasserprobe dürfen sie nicht gezwungen werden. Diese Urkunde wurde von Heinrich IV. für die speier'sche Gemeinde ausgestellt (19. Februar 1091[1]). Sechs Jahre darauf wurde sie von geweihten Streitern für den heiligen Krieg verhöhnt; denn nicht die Bürger und nicht die Ritterschaft hatten etwas gegen die Juden, sondern eine zügellose Horde. Die deutschen und nordfranzösischen Juden waren damals gerade voller Messiashoffnungen. Ein Mystiker hatte ausgerechnet, der Sohn David's werde sich gegen Ende des 256ten Mondcyclus, zwischen dem Jahre 4856 u. 64 (1096—1104) offenbaren[2]) und die zerstreuten Söhne Juda's nach dem gelobten Lande führen. Aber statt der Posaunen der messianischen Erlösung hörten sie das wilde Geschrei der Wallbrüder: „die Juden haben unsern Heiland gekreuzigt, sie müssen sich zu ihm bekehren oder sterben."

Die ersten Schaaren der Kreuzzügler, die eine von dem begeisterten, frommen Peter von Amiens und seinen acht Rittern, die andere von dem Presbyter Gottschalk angeführt, fügten den Juden kein besonderes Leid zu; sie plünderten Juden und Christen gleicherweise. Aber die nachfolgenden Schwärme, die aus dem Auswurfe der französischen, englischen, lothringischen und flanderischen Länder bestanden, begannen das heilige Werk des Mordens und des Plünderns in Ermangelung der Mohammedaner mit den Juden. Es war dieses ein schamloses Gesindel, Männer und Weiber vermischt, welche sich den frevelhaftesten Ausschweifungen überließen[3]). Aber

[1]) Das.

[2]) Elieser b. Nathan Kontres der Leiden von 1096 Eingang und mehrere Liturgieen.

[3]) Ueber alles den ersten Kreuzzug Betreffende vergl. Note 5.

diese lasterhaften Wallbrüder waren geweihte Streiter, die Sünden waren ihnen alle vergeben, die vergangenen wie die zukünftigen. Sie galten als unverletzbare Personen. Ein Mönch warf den zündenden Gedanken unter diese Bande, daß die Juden mit Gewalt zum Christenthume gezwungen werden müßten; eine Schrift, die auf Jesu Grab gefunden worden, mache dieses den Gläubigen zur Pflicht. Dieser Gedanke schien den wilden Kreuzbrüdern ebenso vortheilhaft, wie leicht faßlich und gottgefällig. Sind doch die Juden ebenso ungläubig wie die Saracenen, beide Erzfeinde des Christenthums! Der Kreuzzug kann ja auf der Stelle beginnen, wenn mit den Juden der Anfang gemacht wird! Wie sich die Schaaren in Frankreich und Deutschland sammelten, waren sie gezeichnet durch das Kreuz an ihren Kleidern und durch das vergossene Blut von Juden. Indessen blieben solche Metzeleien in Frankreich vereinzelt, weil die Fürsten und Geistlichen energisch für die Juden auftraten. Nur in Rouen, das zu England gehörte, trieben die Kreuzfahrer die Juden in die Kirche, setzten ihnen die Degenspitzen auf die Brust und ließen ihnen die Wahl zwischen Tod und Taufe. Auch in andern Städten haben sie wohl auf ihrem Zuge von Westen nach Osten, nach dem Rheine zu, ähnliche Excesse begangen. Von Metz erzählt es die Chronik ausdrücklich.

Einen besonders tragischen Charakter und einen schrecklichen Ausgang erhielten die Verfolgungen erst auf deutschem Boden. Die Schaar, welche sich von Frankreich und Flandern nach den deutschen Gauen wälzte, hatte zum Führer einen französischen Ritter, Wilhelm der Zimmermann genannt, dessen Habgier gewissermaßen gerechtfertigt war, da er nicht reich war und schon bei seinem Auszuge das Geld für die Ausrüstung seiner Schaar von den Bauern plündern mußte. Die übrigen Ritter unter Wilhelm's Schaar, Graf Hermann, Thomas de Feria, Clarenbald de Vendeuil, vermochten entweder nichts über das blutbrünstige, übelgeleitete Gesindel oder waren selbst nicht besser. Den Geist, von dem Wilhelm's Wallbrüder beseelt waren, charakterisirt ein einziger Zug. Sie hatten eine Gans und einige Ziegen, die sie vor sich gehen ließen und von denen sie fest glaubten, sie seien von göttlichem Geiste angehaucht und würden ihnen den Weg nach Jerusalem zeigen. Solchen Feinden waren die jüdischen Gemeinden der Mosel und des Rheins schutzlos preisgegeben! Kaiser Heinrich war damals in

Italien mit schlimmen Händeln vollauf beschäftigt, und in Deutschland herrschte dadurch die unbändigste Anarchie. Als die Juden des Rheinlandes von dem Heranziehen dieser Bande hörten, wendeten sie sich im Gebet an den Gott ihrer Väter.

Schon bei der Nachricht von dem Herannahen der Blutmenschen war die Gemeinde von Trier von einem solchen Entsetzen ergriffen, daß einige ihre Kinder und sich mit Messern erstachen. Frauen und Mädchen beschwerten sich mit Steinen und stürzten sich in die Mosel, um nicht von den heiligen Mördern zur Taufe gezwungen oder geschändet zu werden. Der Name einer dieser Märthrinnen ist in Erinnerung geblieben: Esther, Tochter des Gemeindevorstehers Chiskija. Die übrigen Gemeindeglieder flehten den Bischof Egilbert um Schutz an. Doch dieser harte Kirchenfürst, der sich vielleicht durch Bekehrungseifer von dem auf ihm lastenden Verdachte der Ketzerei reinigen wollte, erwiderte ihnen: „Jetzt sind über euch, Elende, eure Sünden gekommen, daß ihr den Sohn Gottes verwerft und seine Mutter schmäht. Bekehrt euch, so gebe ich euch Frieden und ruhigen Genuß eurer Güter. Bleibt ihr aber verstockt, so wird mit eurem Leibe auch eure Seele untergehen."

Da traten die Juden zur Berathung zusammen und beschlossen auf Antrag eines ihrer gelehrten Mitglieder Micha (Michäas) das Christenthum, wohl zum Scheine, anzunehmen. Dieser sprach hierauf zum Bischof: „Du hast Recht: es ist besser für uns, uns dem christlichen Glauben anzuschließen, als von Tag zu Tag von solchen Gefahren für unsere Habe und unser Leben bedroht zu sein. Sage uns daher schnell, was wir glauben sollen, und stehe uns bei, daß wir befreit werden von denen, welche vor der Thür warten, um uns zu erwürgen." Darauf leierte der Priester das katholische Glaubensbekenntniß ab und nahm die Taufhandlung der geängstigten Juden vor. Micha erhielt den Namen des Bischofs. Es war ein schimpflicher Sieg, den das Christenthum über die Gemeinde von Trier feierte, der auch nicht lange dauerte.

Darauf wälzte sich die Schaar nach Speier, dessen Gemeinde erst jüngsthin vom Bischof und Kaiser Unantastbarkeit und Freiheit verbrieft erhalten hatte. Die Kreuzzügler trafen am Sabbat ein und schleppten im ersten Anlauf zehn Juden in eine Kirche, um sie unter Androhung des Todes zu taufen. Diese weigerten sich aber, Taufe die zu empfangen, und wurden hingeschlachtet. Eine fromme

Frau, welche für ihre Standhaftigkeit unter den Händen der Blutmenschen fürchtete, nahm sich selbst das Leben (8. Ijar = 3. Mai 1096). Die übrigen Juden hatten sich indessen theils in den Palast des Bischof's Johannsen und theils in die Burg des Kaisers geflüchtet. Der Bischof, menschlicher und frommer als Egilbert, der die Bekehrung durch Henkershand verabscheute, ließ gegen die wüthende Schaar einschreiten; die Juden selbst vertheidigten ihr Leben standhaft, und es fiel kein Opfer mehr von ihrer Seite. Johannsen ließ sogar auf einige Wallbrüder fahnden und sie hinrichten, was ihm die chronikschreibenden Mönche natürlich verargten. Sie sprengten aus, er sei von den Juden bestochen worden. Es ist nicht zu verwundern, daß die Juden ein förmliches Entsetzen vor dem Christenthum empfanden und sich nicht bloß gegen die Taufe sträubten, sondern sich schon für befleckt hielten, wenn sie auch nur im Zustande der Betäubung und Bewußtlosigkeit vom Taufwasser berührt wurden. Sie konnten in dem Christenthum, wie es im elften Jahrhundert gestaltet war, nur ein arges Heidenthum erblicken. Die Verehrung der Reliquien und Bilder, der geist- und gemüthlose Gottesdienst in der Kirche, das Verfahren des Oberhauptes der Kirche, welcher die Völker ihrer heiligen Eide entband und zum Kaisermord aufforderte, das schwelgerische, sittenlose Leben der Geistlichkeit, die verdummte, von Unwissenheit strotzende Anschauungsweise der Menge, das verthierte Treiben der Kreuzzügler, dieses alles gemahnte sie weit eher an die in der heiligen Schrift verabscheuten Götzendiener, als an Bekenner eines heiligen Gottes. Wie ihre Vorfahren in der Makkabäerzeit sich gegen den aufgezwungenen Zeuscultus sträubten und die Berührung mit der Ceremonie des Götzenthums für befleckend hielten, ebenso dachten die deutschen Juden von dem Christenthum ihrer Zeit.

Der Schwarm, welcher den Angriff auf die Gemeinde von Speier unternommen hatte, scheint nicht stark gewesen zu sein, daher konnte er zurückgeschlagen werden. Er wartete nun, um sein blutiges Werk fortzusetzen, Verstärkung ab. Erst vierzehn Tage später zog eine größere Zahl Wallbrüder, „Wölfe der Wüste“, wie sie der zeitgenössische jüdische Chronist nennt, in stets zunehmender Zahl nach Worms. Der Bischof Allebrandus konnte oder mochte den Juden keinen ausreichenden Schutz gewähren. Doch scheint er das Niedermetzeln der Juden nicht gut geheißen zu haben, da er einen

Theil der Gemeindeglieder, wahrscheinlich die angesehenen und reichen, in seinen Palast aufnahm. Die Uebrigen waren auf sich selbst angewiesen, setzten sich wohl Anfangs zur Wehr, aber der Uebermacht der zahlreichen Bande erliegend, fielen sie unter den Streichen der Blutmenschen mit dem Bekenntnißrufe: „der Herr unser Gott ist einzig.“ Nur sehr Wenige ließen sich zur Nothtaufe zwingen, die Andern kamen ihr durch Selbstentleibung zuvor. Man sah Frauen ihre zarten Kinder schlachten. Die Wallbrüder zerstörten die Häuser der Juden, plünderten deren Habe und ließen ihre blinde Wuth auch an den heiligen Schriften aus, die sie in den Synagogen und in den Häusern fanden (Sonntag, 23. Ijar = 18. Mai). — Nach sieben Tagen kam die Reihe auch an diejenigen, welche im bischöflichen Palaste Schutz gefunden hatten, sei es, daß die Wallbrüder einen Angriff darauf gemacht und die Auslieferung der Schlachtopfer ungestüm verlangt hatten, oder daß Allebrandus selbst den Juden nur zu dem Zwecke ein Asyl eingeräumt hatte, um sie durch Milde zur Bekehrung zu bewegen. Der Bischof eröffnete mit einemmale den Juden, er könne sie nicht länger beherbergen, wenn sie sich nicht der Taufe fügten. Die Angesehensten unter ihnen baten sich darauf eine kurze Frist zur Berathung aus. Vor dem Palaste harrten die Wallbrüder, um die Juden entweder in die Kirche oder in den Tod zu führen. Als aber die Zeit abgelaufen war, und der Bischof die Thür öffnen ließ, fand er die Juden im Blute schwimmen. Sie hatten den Tod von der Bruderhand vorgezogen. Bei der Nachricht davon fiel die rasende Menge über die Uebriggebliebenen her, mordeten die Lebenden und schleiften die Leichen auf den Straßen umher. Nur Wenige retteten ihr Leben durch die scheinbare Annahme des Christenthums (Sonntag, 1 Siwan = 25. Mai). Ein Jüngling, Simcha Kohen, der durch die Wallbrüder seinen Vater Mar-Isaak und seine sieben Brüder verloren hatte, wollte nicht ungerächt aus der Welt scheiden. Er ließ sich in die Kirche führen und im Augenblick, als er das Sacrament empfangen sollte, zog er ein verborgen gehaltenes Messer hervor und erstach damit einen Neffen des Bischofs. Er wurde, wie er es nicht anders erwartet hatte, in der Kirche zerfleischt. Erst als die Kreuzzügler die Stadt verlassen, wurden die jüdischen Märtyrer von Worms von jüdischen Händen bestattet, und die Todtengräber zählten beinah achthundert Leichen, nah an 140 Familien, darunter

auch die Söhne und Jünger des Isaak Halevi, der lothringischen Autorität. Das Andenken an die Märtyrer oder Heiligen (Kedoschim) erhielt die Gemeinde[1]), die sich später bildete, zur Verehrung und zum Muster in Glaubensstandhaftigkeit.

Den Tag nach der Niedermetzelung des Restes in Worms traf die Kreuzschaar in Mainz ein. Hier war ihr Anführer ein Graf Emmerich oder Emicho von Leiningen, ein naher Verwandter des Erzbischofs Ruthard, ein gewissenloser, blutdürstiger Mann. Ihn gelüstete ebenso sehr nach den Reichthümern der Mainzer Juden, als nach deren Blut, und er scheint mit dem Erzbischof, einem Hauptgegner Heinrich's IV., zu diesem Zwecke einen teuflischen Plan verabredet zu haben. Der Erzbischof lud sämmtliche Juden ein, in seinem Palaste Schutz zu suchen, bis der Sturm vorüber sein werde. Darauf übergaben sie ihre Schätze Ruthard, und in seinem Hofe und dem Söller des weitläufigen Gebäudes lagen über 1300 Juden mit bangem Herzen und in inbrünstigem Gebete. Aber schon mit Tagesanbruch (Dienstag, 3 Siwan = 27. Mai) führte Emmerich von Leiningen die Kreuzfahrer vor die bischöfliche Residenz und verlangte mit wildem Geschrei die Auslieferung der Juden. Der Erzbischof hatte zwar Bedeckung zum Schutze aufgestellt; aber diese wollte nicht gegen Christen und Wallbrüder die Waffen gebrauchen. Leicht durchbrachen die Kreuzfahrer die Thüren des Palastes und ergossen sich in die Räume, um die Juden aufzusuchen. Hier wiederholte sich das entsetzliche Schauspiel von Worms. Mit dem Einheitsbekenntniß auf den Lippen fielen Männer, Frauen, Kinder und Greise durch das Schwert ihrer Brüder oder ihrer Feinde. Dreizehnhundert Märtyrerleichen wurden später aus dem Palaste auf Wagen aus der Stadt geführt. Die Träger der Talmudgelehrsamkeit aus R. Gerschom's Schule wurden damals hingerichtet, deren Namen so wie die vieler anderer Märtyrer das Erinnerungsbuch der Mainzer Gemeinde (Memor-Buch) aufbewahrt hat. Die Schätze der Juden behielt der Erzbischof und theilte sie mit Emmerich. Sechszig Juden hielt Ruthard in dem Dom verborgen und ließ sie später nach dem von der Straße abgelegenen Rheingau bringen.

[1]) Memorbuch der Wormser Gemeinde: von den umgekommenen Gelehrten werden nahmhaft gemacht: R. Isaak b. Eliakim, beim Lesen des Talmud erschlagen; Jakob, Samuel, Ascher, wohl Söhne des Isaak Halevi; Isaak b. Meïr und Jakob b. Simson; vergl. A. Adler in Jost's Annalen 1839. S. 92.

Aber auch sie wurden ergriffen und geschlachtet. Die Taufe nahmen nur Wenige. Zwei Männer und zwei Mädchen, Urijah und Isaak mit zwei Töchtern, welche im Taumel oder aus Schwäche getauft worden waren, trieb die Reue zu einer schaudererregenden, heroischen That. Isaak schlachtete zwei Tage später, am Vorabende des Pfingstfestes, seine Töchter in seinem Hause und legte seine Wohnung in Brand. Darauf begab er sich mit seinem Gefährten Urijah in die Synagoge, zündete sie ebenfalls an, und beide starben den Feuertod durch eigene Hand. Von diesem Feuer wurde ein großer Theil von Mainz in Asche gelegt.

Indessen sammelte sich ein Haufen entarteter Kreuzfahrer unter Hermann dem Zimmermann um Köln, gerade am Vorabende des Wochenfestes. Die älteste Gemeinde Deutschland's machte sich auf das Gräßlichste gefaßt; doch flehten die Juden die Bürger und den Bischof um Schutz an. Von Mitleid mit ihren jüdischen Mitbewohnern ergriffen, nahmen die menschlich gesinnten Kölner Bürger sie in ihre Häuser auf. Als das rasende Gesindel des andern Tages, am jüdischen Wochenfest (Freitag 30. Mai), mit dem frühesten Morgen in die Häuser der Juden drangen, fanden sie sie menschenleer und konnten ihre Wuth nur an Stein und Holz kühlen, zerstörten sie, raubten den Inhalt und zertraten die Gesetzrollen, die sie vorfanden, gerade am Tage der Gesetzgebung. Ein Erdbeben, das an diesem Tage gespürt wurde, stachelte die wahnbethörten Blutmenschen, statt sie zu schrecken, nur zu neuem Rasen auf, indem sie es als Zeichen der Zustimmung von Seiten des Himmels betrachteten. Indeß fiel nur ein Mann und eine Frau an diesem Tage als Opfer. Der fromme Mann Mar-Isaak ging freiwillig in den Märtyrertod, er wollte sich nicht retten und blieb im Gebet versunken in seinem Hause sitzen, ließ sich von dem Gesindel in die Kirche schleppen, und als ihm das Krucifix hingehalten wurde, spie er darauf und wurde getödtet. Die übrigen Kölner Juden blieben in den Häusern der Bürger und in dem Palaste des Bischof's verschont. Der edle Bischof Hermann III., dessen Name der Nachwelt zur Verehrung überliefert zu werden verdient, ließ sogar die Juden heimlich aus Köln entfernen und in die ihm gehörigen sieben Städte und Dörfer zur Sicherheit unterbringen. In Neus, Wevlinghofen, Stadt und Dorf Aldenahr, Mörs und Kerpen brachten sie drei Wochen (vom 3. — 24. Juni) in banger Erwartung zu.

Sie beteten viel und fasteten täglich, ja in den letzten Tagen, als sie hörten, daß die Wallbrüder nach Neus zum Johannisfest (1. Tamus = 24. Juni) kommen sollten, fasteten sie zwei Tage hintereinander. Aber der Himmel schien taub gegen ihr inbrünstiges Flehen. Die Kreuzfahrer hatten sich am Johannistag durch die Messe zu neuem Morden gestärkt und schlachteten an demselben Tage sämmtliche Juden, welche in Neus Zuflucht gefunden (nach einer nicht ganz verbürgten Nachricht zweihundert an der Zahl). Einen Mann, Namens Samuel b. Ascher, der wahrscheinlich die Uebrigen zur Standhaftigkeit ermahnt hatte, mißhandelten die Mörder auch nach dem Tode sammt seinen zwei Söhnen und hängten die Leichname vor seiner Thüre auf.

Die Wallbrüder hatten endlich die Spur der Kölner Juden aufgefunden und suchten dieselben in ihren Zufluchtsstätten auf. Eine Schaar drang Tags darauf nach Wevlinghofen (an der Erft, südlich von Köln) und mordete die jüdischen Flüchtlinge aus Köln. Darunter wird namhaft gemacht: Levi b. Samuel nebst seiner ganzen Familie und eine Greisin Rachel, welche den Andern das Beispiel des Opfermuthes gegeben hatten. Viele hatten ihrem Leben in Seen und Sümpfen ein Ende gemacht. Ein gelehrter Greis Samuel b. Jechiel gab das Beispiel dazu. Er schlachtete seinen schönen, kräftigen Sohn mitten im Wasser, sprach den Segen dazu, und das Opfer fiel mit „Amen“ ein, während die Umstehenden ihr „Höre Israel“ anstimmten und sich in's Wasser stürzten. Der Greis reichte nach der verzweifelten That einem andern Jüngling, Namens Menahem (einem Synagogendiener) sein Messer und ließ sich von ihm tödten. — Tags darauf kam die Reihe an die Flüchtlinge in Aldenahr (an der Ahr, unweit Bonn), die auf dieselbe Weise umkamen. Ein gelehrter Mann Isaak Halevi, den die Wallbrüder gemartert und in der Betäubung getauft hatten, begab sich, nachdem seine Wunden geheilt waren, nach Köln in sein Haus, bestellte dasselbe und stürzte sich dann in den Rhein. Die Wallbrüder machten ein förmliches Geschäft daraus, die Juden aufzusuchen. Sie begaben sich (Freitag 4. Tamus = 27. Juni) in das Dorf Aldenahr, um mit den dortigen Flüchtlingen wie mit den andern zu verfahren. Die Juden hatten aber Wind davon bekommen und gelobten einander, lieber durch eigne Hand zu sterben. Fünf beherzte Männer wurden ausgewählt, die andern und dann

einander zu entleiben. Sie thaten es bei verschlossenen Thüren, und der Letztgebliebene, mit Namen Peter b. Joez, stieg auf einen Thurm und stürzte sich von da hinab. Nur zwei Jünglinge und zwei Kinder, denen das Messer nicht tief genug in den Hals gedrungen war, genasen von der Wunde und blieben am Leben. Die Wallbrüder fanden also da nichts mehr zu tödten und zogen nach einem andern Orte (Sinzig?), kamen aber so spät an, daß die Juden bereits den Sabbat feierten. Aber die Nacht störte sie nicht in ihrem blutigen Handwerke; die Juden dieses Ortes hauchten ihr Leben aus mit dem Weihsegen (Kidusch) für den Sabbat auf den Lippen. Ein Franzose hatte ihnen mit erschreckendem Gleichmuth die Art gezeigt, wie sie sich entleiben und zugleich ihr Grab finden sollten. Er höhlte die Erde aus, stellte sich hinein und tödtete sich; die Andern thaten es ihm nach.

Die Flüchtlinge von Köln in Mörs glaubten schon der Gefahr entronnen zu sein; denn die Stadt war befestigt und der Commandant hatte ihnen Schutz zugesagt, auch wenn er sein Leben dafür einsetzen müßte. Aber plötzlich erschien eine zahlreiche Kreuzzüglerschaar vor Mörs und verlangte mit Ungestüm die Auslieferug der Juden (Montag 7. Tamus = 30. Juni). Der Stadthauptmann zweifelte an erfolgreichem Widerstand und versuchte einerseits die Wallbrüder um Aufschub ihres Angriffs zu bitten und andrerseits die Juden zur Bekehrung zu bewegen. Er überzeugte die Letztern, daß er die Stadt unmöglich vertheidigen könne. Darauf erwiderten sie ihm: sie seien alle bereit, für ihren Glauben zu sterben. Auch ein Schreckmittel, das er angewendet, um sie zum Nachgeben zu bewegen, machte keinen Eindruck auf die standhaften Juden. Da ließ sie der Stadthauptmann vereinzelt in Gewahrsam bringen, um sie den Wallbrüdern lebend zu überliefern; denn es war kein Geheimniß mehr, daß die Juden lieber einander tödteten, als sich der gewaltsamen Taufe zu fügen. In Mörs selbst hatten zwei Frauen, die eine siech, die andere — eine Wöchnerin — ein junges schönes Mädchen geschlachtet, das neugeborne Kind mit der Wiege vom Thurme zur Erde geschleudert und dann sich selbst entleibt. Darauf wurden die übrigen Juden in Mörs gefesselt zu den Wallbrüdern außerhalb der Stadt geschleppt, welche einen Theil tödteten und die andern gewaltsam tauften. — Tags darauf (1. Juli) erlitten die Juden in Kerpen das Märtyrerthum. Im Ganzen sollen in den

rheinischen Städten in zwei Monaten (Mai — Juli) zwölftausend Juden getödtet worden sein. Die Uebrigen hatten zum Schein das Christenthum angenommen, jedoch nur in der Erwartung, daß der gerechte Kaiser bei seiner Rückkehr aus Italien ihren Klagen Gehör schenken werde.

Ueberall wo die wilden Wallbrüder durchzogen und Juden trafen, wiederholten sich die tragischen Scenen. Namhaft gemacht wird noch als Dulderin die große Gemeinde in Regensburg. Die Juden Böhmen's treten durch die Vorfälle des Kreuzzuges in die Geschichte ein. Sie hatten bis dahin das Joch des Druckes nicht empfunden, da das Christenthum in den slavischen Ländern noch nicht zur Macht gelangt war. Manche unter ihnen waren wohlhabend und vermittelten den Sklavenhandel, der meistens mit Slaven (Sclavoniern) betrieben wurde, aus der ersten Hand nach dem europäischen Westen und Spanien. Aber sie kamen dadurch in Conflikt mit der Geistlichkeit, und der Bischof Adalbert von Prag eiferte gegen sie mit Nachdruck und gab sich Mühe viel Geld zusammenzubringen, um den Juden die Sklaven abzukaufen. Gewaltsam entziehen durfte er sie ihnen nicht, so wenig Gewicht hatte damals die Geistlichkeit im Böhmerlande. Da kam der Kreuzzug und verpflanzte den Giftsaamen des Fanatismus auch dahin. Als die Wallbrüder durch Böhmen zogen, war der mächtige Herzog Wratislaw (Bracislaw) II. mit einem auswärtigen Krieg beschäftigt, und Niemand da, der dem Unfug steuern sollte Das kreuzzüglerische Gesindel hatte also volle Freiheit, seinen Fanatismus zu befriedigen, schleppte die Juden Prag's zur Taufe und tödtete die Widerstrebenden. Vergebens predigte der Bischof Cosmas gegen diese Gewaltthätigkeit[1]). Die Kreuzzügler verstanden ihr Christenthum besser, als der Kirchenfürst.

Zum Glücke für die Juden Westeuropa's und namentlich Deutschlands und zur Ehre der Menschheit war nur der Abschaum des Volkes von blutigem Fanatismus erglüht. Die Fürsten und Bürger dagegen verabscheuten die Mordthaten, und die höhere Geistlichkeit selbst, mit Ausnahme des Erzbischof's Ruthard von Mainz und Egilbert's von Trier, standen auf Seiten der Juden. Die Zeit war noch nicht gekommen, wo die drei Mächte, Fürsten, Völker und Geistlichkeit, in Judenhaß und Judenverfolgung eins waren. Da bald

[1]) Cosmas Pragensis Chronicon Boemorum p. 125.

darauf die Nachricht einlief, daß die 200,000 Wallbrüder unter Emmerich und Hermann zum großen Theil ein schmähliches Ende gefunden, die Meisten von den Ungarn erschlagen wurden, und die Führer schmachbedeckt mit dem geringen zerlumpten Rest nach Deutschland zurückkehrten, so betrachteten es Christen und Juden in gleicher Weise als ein gerechtes Strafgericht Gottes. Inzwischen war Kaiser Heinrich IV. aus Italien zurückgekehrt, und bei der Nachricht von den Gräuelthaten der Wallbrüder gegen die Juden sprach er seinen Abscheu darüber aus und gestattete den gewaltsam Getauften zum Judenthum zurückzukehren. Dies war eine Freudenbotschaft für den Rest der Juden in Deutschland. Die Getauften säumten nicht, von dieser Freiheit Gebrauch zu machen und die Maske des Christenthums abzuwerfen (1097). Nur Micha von Trier, der seiner Gemeinde das Beispiel des Abfalls gegeben, blieb dem Christenthum treu[1]). Damit waren nun die Vertreter der Kirche keineswegs zufrieden. Selbst der vom Kaiser gehaltene Papst Clemens III. rügte die Menschlichkeit des Kaisers, welche gegen die Lehre der Kirche verstieß. „Wir haben gehört", schrieb derselbe an Heinrich IV. „daß den getauften Juden gestattet worden ist, von der Kirche abzufallen Es ist dieses etwas Unerhörtes und Sündhaftes, und wir fordern dich und alle unsere Brüder auf, Sorge dafür zu tragen, daß das Sacrament der Kirche nicht an den Juden geschändet werde[2])". Aber der Kaiser kehrte sich wenig an den unheiligen Eifer der Geistlichkeit. Weit entfernt den Juden die Rückkehr zu ihrer Religion zu verbieten, leitete er sogar eine Untersuchung gegen die Verwandten des Erzbischofs Ruthard von Mainz ein wegen des Raubes an den Gütern der jüdischen Gemeinde. Die Juden von Mainz hatten nämlich beim Kaiser Klage geführt, daß Emmerich von Leiningen und seine Verwandten im Einverständniß mit dem Erzbischof sich ihre Schätze, die sie im erzbischöflichen Palast niedergelegt hatten, angeeignet hätten. Aber keiner der Angeklagten erschien der Aufforderung gemäß, sich zu vertheidigen. Ruthard, der kein gutes Gewissen hatte, beschämende Entdeckungen fürchtete und ohnehin beim Kaiser nicht am besten angeschrieben war, entfloh gar nach Erfurt.

[1]) Gesta Trevirorum in Histoire de Lorraine I. preuves p. 40. Von der Rückkehr der getauften Juden sprechen fast sämmtliche Chroniken des ersten Kreuzzuges.

[2]) Udalricus Babenbergensis codex epistolarum Nr. 170.

Darauf zog der Kaiser die Einkünfte seines Erzbisthums ein (1098[1]). Ruthard rächte sich dafür an ihm, indem er sich mit dessen Feinden verschwor, ihn zu demüthigen.

Den Juden in Böhmen erging es aber in diesem Jahr sehr unglücklich. Auch sie hatten, bei der Nachricht, daß der Kaiser die Rückkehr zum Judenthum gestattete, das Scheinchristenthum schnell fahren lassen, fürchteten sich aber, im Lande zu bleiben, wo sie keine Gerechtigkeit fanden. Sie rafften daher ihr Hab und Gut zusammen, um es voraus zu senden, in Sicherheit zu bringen und dann selbst theils nach Polen und theils nach Panonien (Oestreich und Ungarn) auszuwandern. Da kehrte der Böhmenfürst Wratislaw von seinem Kriegeszuge zurück und erfuhr, daß die Juden ihre Reichthümer außer Landes bringen wollten. Sofort ließ er ihre Häuser mit Soldaten besetzen. Ein Kämmerer des Herzogs rief die Aeltesten zusammen, erklärte ihnen in dessen Namen, daß Alles, was sie besitzen, dem Herzog gehöre, daß es ein an ihm begangener Raub sei. „Von Jerusalem's Schätzen habt ihr nichts nach Böhmen gebracht. Durch Vespasian besiegt und um Spottpreis verkauft, seid ihr über den Erdkreis zerstreut worden. Nackt seid ihr in's Land gekommen, nackt möget ihr ausziehen. Wegen eures Abfalls von der Kirche mag der Bischof Cosmas mit euch rechten". Einer solchen Logik ließ sich nichts entgegensetzen; es war die Logik der Brutalität[2]). Und so wurden die böhmischen Juden von Kopf bis

[1]) Chronicon Uspergense und ungedruckte Chronik bei Schaab: die Juden von Mainz S. 12 f.

[2]) Cosmas Pragensis bei Pertz monumenta XI. S. 103. Die Anrede des Kämmerers ist in Versen wiedergegeben, die des merkwürdigen Inhalts wegen hier einen Platz finden mögen.

O gens progenita manzeribus Ismahelita!
Ut sibi dicatis, dux mandat, cur fugiatis,
Et partis gratis cur gazas attenuatis?
Interea quaecumque mea sunt, sunt mea cuncta.
Nullas de Solimis res diviciasve tulistis.
Uno pro nummo ter deni Vespasiano
Caesare praescripti, sparsi sic estis in orbe.
Macri venistis, macri quo vultis eatis.
Quod bapitzati sitis, Deus est mihi testis,
Non me, sed Domino sunt ista jubente patrata.
Quod autem iterum relapsi estis in Judaïsmum;
Cosmas episcopus videat, quid inde agere debeat.

zur Fußsohle ausgeplündert und ihnen nur so viel gelassen, als sie augenblicklich zur Stillung des Hungers bedurften. Mit einer gewissen Schadenfreude erzählt der chronikschreibende zeitgenössische Bischof, daß damals den Juden mehr Geld abgenommen wurde, als den Bewohnern Troja's nach deren Besiegung von den Griechen. Es scheint, daß sie ihrer Habe beraubt, die Auswanderung aufgegeben haben. Denn der zeitgenössische Geschichtsschreiber erzählt noch Manches von den böhmischen Juden, und daß einer unter ihnen, Namens Jakob, eine hohe Stellung als Stellvertreter des Herzogs einnahm [1]).

Schlimmer noch erging es den Juden von Jerusalem. Als das Kreuzheer unter Gottfried von Bouillon nach vielen Mühseligkeiten die heilige Stadt mit Sturm genommen und ein Blutbad unter den Mohammedanern angerichtet hatte, trieb es die Juden, Rabbaniten und Karäer untereinander, in eine Synagoge, steckte sie in Brand und bereitete ihnen einen qualvollen Tod (15. Juli 1099 [2]). Das eilfte Jahrhundert endete für die Söhne Jakob's eben so blutig, wie es begonnen hatte. Dem Kaiser Heinrich war es aber mit der Beschützung der Juden seines Reiches völlig Ernst. Er ließ bei seiner Abwesenheit in Mainz, als er den Schauplatz haarsträubender Mordscenen gewahrte, Fürsten und Bürger einen Eid schwören, daß sie den Juden Frieden gewähren und sie nicht mißhandeln lassen würden (1103 [3]). Der Schutz, den der Kaiser den Juden bewilligte, war für sie nur für den Augenblick von günstiger Bedeutung, hatte aber nachtheilige Wirkungen in seinem Gefolge. Sie kamen dadurch in ein abhängiges, der Leibeigenschaft verwandtes Verhältniß zum Landesherrn.

Dieser Umstand war aber nicht die einzige üble Folge des ersten Kreuzzuges für die deutschen Juden. Auf der einen Seite beanspruchte der Papst Clemens III. die unter Todesfurcht Getauften für die Kirche, uneingedenk dessen, daß sich ihr ganzes Wesen dagegen empörte und sie nur Verachtung und Haß gegen ein solches Christenthum empfinden mußten. Auf der andern Seite wollten sie die frommen, treugebliebenen Juden von sich stoßen, sie nicht mehr

[1]) Das. p. 112, 125, 18—29 aus den Jahren 1107, 1122, 1124

[2]) Elmacin bei Wilken Geschichte der Kreuzzüge I. S. 296; Renaud in Michaud's bibliothèque des croisades IV. 92 nach Ibn-G'uzi.

[3]) Curia Moguntiae bei Pertz a. a. O. IV. 60.

als Ihresgleichen anerkennen, sich nicht mit ihnen verschwägern, sich nicht mit ihnen in Speis' und Trank mischen, obwohl sie ihre Anhänglichkeit an das Judenthum durch ihre sofortige Rückkehr hinlänglich bekundet hatten. So wurden diese Unglücklichen von zwei Seiten als Abtrünnige und als Geächtete angesehen. Als aber diese engherzige Anschauung Raschi zu Ohren gekommen war, sprach er in seiner innigen Frömmigkeit sich entschieden dagegen aus: „Ferne sei es uns, uns von den Zurückgebliebenen abzusondern und sie zu beschämen! Alles was sie gethan haben, geschah aus Furcht vor dem Schwerte, und sie hatten nichts Eiligeres zu thun, als zum Judenthum zurückzukehren" [1]). Schlimmer noch waren die Nachwehen des ersten Kreuzzuges. Der Sinn der deutschen Juden, der sich ohnehin zu übertriebener, büßender Frömmigkeit neigte, wurde durch die beispiellosen Leiden noch mehr verdüstert. Jeder Frohsinn war unter ihnen verscheucht, sie waren seitdem stets in Sack und Asche gekleidet. Es bemächtigte sich ihrer eine Gedrücktheit, der sie sich lange nicht entwinden konnten. Von der katholischen Kirche, die sie nicht genug verabscheuen konnten, nahmen sie nichtsdestoweniger den Brauch an, die Gräber ihrer Märtyrer, die sie auch Heilige (Kedoschim) nannten, zu besuchen, dabei Todtengebete zu verrichten und sich deren Fürbitte im Himmel zu empfehlen. Das Judenthum in Deutschland erstarrte seit der Zeit immer mehr zu einem düstern Wesen. Freilich waren namentlich die Träger desselben von außerordentlicher Sittenstrenge; allein ihre Sittlichkeit hatte keinen Schwung, wie denn auch die Poesie bei den deutschen Juden keinen Eingang finden konnte. Ihre Dichter, wenn man sie so nennen darf, variirten nur die Klage über das grausige Leid und die Verlassenheit Israel's in Bußgebeten und Trauerliedern. Von den deutschen Poetanen, welche die Leiden des ersten Kreuzzuges in herzzerreißende, aber unpoetische Verse gesetzt haben, sind bekannt: Benjamin b. Chija, David b. Meschallam, David b. Samuel Halevi, Jakob b. Isaak Halevi, Kalonymos b. Jehuda aus Speier und Samuel b Jehuda aus Mainz [2]).

[1]) Raschi Pardes p. 23 d.

[2]) Vergl. Note 5.

Gegen die überhandnehmende büßermäßige Richtung der deutschen Juden bildete der Talmud ein günstiges Gegengewicht. Das Talmudstudium, wie es Raschi angebaut hat, schützte vor Verdumpfung, gedankenlosem Hinbrüten und mönchischem Wesen. Wer sich in den verschlungenen Gängen des Talmud zurecht finden wollte, mußte das Auge für die Welt der Thatsachen stets offen haben, durfte sein Denken nicht einrosten lassen. Das tiefe Talmudstudium war der Balsam für die Wunden, welche das kreuzzüglerische Gesindel den Gemeinden der Rheingegend geschlagen hatte. Im Lehrhause herrschte die Freudigkeit gedanklichen Schaffens, hier war keine Sorge, kein Trübsinn zu bemerken. Das Lehrhaus wurde auf diese Weise die Welt für die Unglücklichen. Die beiden Männer, welche dem Talmudstudium Schwung und Tiefe gegeben haben, starben im Anfange des zwölften Jahrhunderts: Isaak Alfâßi 1103 (10. Siwan = 19. Mai [1]) und Raschi zwei Jahre später 1105 (29. Tamus = 13. Juli [2]), inmitten der Beschäftigung mit der Ausarbeitung seiner Talmudcommentarien [3]). Beide hinterließen eine zahlreiche Jüngerschaar, welche dem tiefern Talmudstudium eine weite Ausdehnung gab. Beide wurden von den Zeitgenossen wie von der Nachwelt hochverehrt. Die Bewunderung der Spanier für Alfâßi sprach sich, ihrer hohen Bildungsstufe gemäß, in wohlgesetzten Versen, die der deutschen und nordfranzösischen für Raschi auf ihrer niedrigen Culturstaffel in übertreibenden Sagen aus. Zwei junge Dichter, Mose Ibn-Esra und Jehuda Halevi, setzten in rührenden Elegieen um Alfâßi's Tod ihm ein schönes Denkmal. Der letztere, kaum zwanzigjährige, sang von ihm:

„Dir bebten Berg' an Sinaï's Tag entgegen,
Der Engel Schaar traf Dich auf Deinen Wegen,
Und schrieb Dir Lehren ein in Herzenstafeln,
Der Kronen reichste sie um's Haupt Dir legen" [4])

[1]) Alfâßi's Todestag hat Prof. Luzzatto richtig ermittelt Kerem Chemed V. 93 und Abne Sikkaron S. 72 β. Eine Stütze dafür ist, daß Alfâßi's Jünger im Monate Siwan zu seinem Nachfolger für die Lucener Gemeinde ernannt wurde, nach Abraham Ibn-Daud.

[2]) Nach einem parmesanischen Raschi-Codex bei S. Bloch: Leben Raschi's S. 18 Note 1 und an andern Stellen.

[3]) Vergl. zu Makkot 19 b.

[4]) Die Elegieen auf Alfâßi sind in einigen Ausgaben von dessen Halachot abgedruckt und in andere Werke übergegangen. Graetz, Blumenlese neuhebräischer Dichtungen Bd. 2. p. 75. 5.

Raschi wird von der Sage durch folgende Züge verherrlicht. Sein Vater Isaak habe einen seltenen Edelstein besessen, den die Christen zu einem Auge für ein Madonnenbild hätten erwerben wollen, er aber mochte ihn auch nicht um den höchsten Preis verkaufen, weil sein frommer Sinn sich gesträubt habe, ihn zu einem abgöttischen Zweck verwenden zu lassen. Durch List hätten ihn aber die Christen auf ein Schiff gelockt und ihm unter Todesandrohungen den Edelstein abnöthigen wollen. Der fromme Vater Raschi's habe ihn aber rasch in die Meeresfluthen geworfen. Zur selben Zeit habe sich im Lehrhause zu Troyes eine wunderbare Stimme hören lassen: „Dir Isaak wird ein Sohn geboren werden, der wie ein heller Edelstein leuchten werde." In demselben Jahre sei auch Raschi geboren worden. Im dreiunddreißigsten Lebensjahre habe dieser ein Wanderleben angetreten, theils um das sündhafte Bedauern seines Vaters um den Verlust seines Edelsteins abzubüßen, und theils um zu erforschen, ob es nicht irgendwo bessere Erklärungen zum Talmud als die seinigen gäbe, und habe Italien, Griechenland, Palästina, Egypten und Persien berührt. — Eine andere Sage bringt Raschi mit Gottfried von Bouillon, dem frommen Helden des ersten Kreuzzuges, in Verbindung. Der flandrische Ritter habe Raschi rufen lassen, um ihn über den Ausgang der Unternehmung zur Eroberung Jerusalem's zu befragen, da derselbe aber nicht erscheinen mochte, habe sich Gottfried in dessen Behausung begeben, die Thüre geöffnet, die Bücher aufgeschlagen gefunden, sogar auf sein Rufen Raschi's Stimme vernommen, aber ihn nicht erblickt. Endlich habe sich der Rabbiner von Troyes herbeigelassen, Gottfried Rede zu stehen, und ihm auf seine Anfrage über den Ausgang des Kreuzzuges geantwortet: „Du wirst Jerusalem nehmen, drei Tage darin herrschen, am vierten Tage werden Dich die Ismaeliten wieder daraus vertreiben, und mit drei Rossen wirst Du flüchtig hierher zurückkehren." Gottfried habe Raschi gedroht, wenn er auch nur mit einem Rosse mehr zurückkehren sollte, werde er ihn enthaupten und die Juden Frankreich's vernichten lassen. Nach vierjährigem Kriege sei Gottfried von Bouillon als Flüchtling mit drei Rittern zurückgekehrt und habe an Raschi die angedrohte Strafe vollstrecken wollen. Indessen beim Einzuge in das Thor einer Stadt sei ein Ritter mit seinem Rosse von einem Steine erschlagen worden. Darauf habe Gottfried nach Troyes reiten wollen, um Raschi seine tiefe Verehrung

für dessen Sehergabe auszudrücken, habe aber zu seinem Bedauern erfahren, daß der große Rabbiner von Troyes bereits hingeschieden sei [1]). — Die Sage wollte damit das klägliche Ende vieler Kreuzzügler verlebendigen und den fleckenlosen Helden des ersten Kreuzzuges, das Ideal eines frommen und sittlichen Ritters, entgelten lassen, was das Wallbrüdergesindel an den Juden verbrochen hatte. Die Sage kümmerte sich nicht darum, daß Gottfried von Bouillon fünf Jahre vor Raschi in Jerusalem starb.

[1]) Gedalja Ibn-Jachja in Schalschelet ha-Kabbalah.

Fünftes Kapitel.

Drittes rabbinisches Zeitalter.

Epoche des Joseph Ibn-Migasch und des Jehuda Halevi, Ibn-Esra's und R. Tam's. Höhepunkt der jüdisch-spanischen Cultur.

Lage der Juden unter den Almoraviden. Die jüdischen Wesire, Ibn-Almuallem, Ibn-Kamnial, Ibn-Mohagar. Der Polizeimeister und Astronom Abraham b. Chija. Die Rabbinen Joseph Ibn-Sahal, Baruch Ibn-Albalia, Joseph Ibn-Zadik, Joseph Ibn-Migasch. Die Dichter Ibn-Tabben, Ibn-Zakleb und Ibn-Esra.

1105—1104.

In Südspanien, wo die Cultur heimisch war, herrschten in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts die Almoraviden (Morabethen). Unter diesen lebten die Juden in gesicherter Ruhe; denn sie waren keine Fanatiker. Nur ein einziges Mal setzte sich der almoravische Fürst der Gläubigen Jussuff Ibn-Teschufin in den Kopf, die Juden seines Gebietes zur Annahme des Islam zu zwingen. Als er nämlich durch Lucena reiste und die reichbevölkerte jüdische Gemeinde wahrnahm, welche durch Alfâßi die tonangebende in Spanien geworden war, ließ er deren Vertreter zusammenrufen und verkündete ihnen Folgendes: Er habe in einem Buche eines mohammedanischen Theologen gelesen, Mohammed habe den Juden nur Religionsfreiheit bewilligt unter der Bedingung, daß der von ihnen erwartete Messias innerhalb eines halben Jahrtausends eintreffen werde. Sollte derselbe bis zum Jahre 500 der Hegira nicht erscheinen, dann müßten die Juden ohne Widerrede Mohammed als den letzten Prepheten anerkennen und den Islam annehmen. Die Juden seien damals diese Bedingung eingegangen. Da nun diese Frist beinahe abgelaufen sei, so verlangte er, der Fürst der Gläubigen, daß sie diese Bedingung erfüllen mögen, sonst würde er ihnen den bis dahin eingeräumten Schutz entziehen und sie für vogelfrei

erklären (1105). Indessen brachten ihn die von den Juden Lucena's zusammengebrachten Summen und der kluge Wesir Abdallah Ibn-Ali von diesem Vorhaben ab [1]).

Unter dem zweiten almoravidischen Herrscher Ali (1106—1143) lebten die Juden nicht nur unangefochten, sondern Einige von ihnen wurden mit der Einnahme der Kopfsteuer von der jüdischen und christlichen Bevölkerung betraut [2]), andere ausgezeichnete Männer erhielten eine Ehrenstellung an seinem Hofe. Wissenschaft und Poesie waren auch unter ihm die Beförderungsmittel zu hohen Aemtern. Ein jüdischer Arzt und Dichter, Abu-Ajub Salomon Ibn-Almuallem aus Sevilla, war Leibarzt des Chalifen Ali und führte den Titel Fürst und Wesir [3]). Von seinen Dichtungen urtheilt ein Kunstrichter, daß sie die Lippen der Stummen beredt und das Auge der Blinden hellsehend machten [4]). Eine hohe Stellung am Hofe Ali's nahm auch der Arzt Abulhassan Abraham b. Meïr Ibn-Kamnial aus Saragossa [5]) ein, der ebenfalls den Titel Wesir führte. Die größten Dichter der Zeit verherrlichten ihn wegen seines Gesinnungsadels, seiner Freigebigkeit und seiner Theilnahme an dem Schicksal seiner Glaubensgenossen in schwungreichen Versen. „Ein Fürst, der zwar auf Erden wandelt, aber sein Ziel in den Sternen hat. Er eilt, dem Blitze gleich, Milde zu üben, während die Andern schleichen. Die Thüren seiner Spenden sind Heimischen und Freunden geöffnet. Durch sein Vermögen rettete er die dem Tode Geweihten und gab Leben den dem Untergange Verfallenen." — „Der Fürst (Ibn-Kamnial) ist für sein Volk Schutz und Wehr; er weilt in Spanien, seine Liebe aber reicht bis Babylonien und das Egyptenland" [6]). Den Titel Wesir führte auch Abu-Ischak Ibn-

[1]) Conde la dominacion etc. II. c. 23. p. 408

[2]) Das. c. 25 S. 414.

[3]) Divan des Jehuda Halevi bei Geiger, S. 120; Maimuni Aphorismen bei Munk in archives israelites 1851, S. 326, Note. Das Gedicht (Ginse Oxfort, S. 18) stammt nach einer Ueberschrift von Ibn-Almuallem.

[4]) Alcharisi Tachkemoni, Pforte III.

[5]) Edelmann hat richtig combinirt, daß der Abraham b. Meïr, dem Mose Ibn-Esra seinen Tarschisch gewidmet hat, identisch ist mit Abulhassan Ibn-Kamnial, Ginse Oxford XIV. 1. Ihm widmete auch Jehuda Halevi sieben Gedichte, Luzzat Betulat ba-Jehuda. S. 19. Vergl. über ihn als Arzt Munk a. a. O. aus Maimuni's Aphorismen.

[6]) Mose Ibn-Esra Tarschisch bei Luzzat Kerem Chemed IV. S. 69, 70.

Mohagar[1]), den dieselben Dichter durch Verse verewigten. Hochgerühmt von Zeitgenossen wird der Fürst Salomo Ibn-Farußal. Er stand vermuthlich im Dienste eines christlichen Fürsten und wurde mit einer Sendung an den Hof von Murcia betraut. Kurz vor der Schlacht bei Ucles, wo die mohammedanischen Waffen über die christlichen abermals einen entscheidenden Sieg errangen, wurde Ibn-Farußal ermordet (1108, 20. Ijar = 2. Mai[2]). Der junge Dichter Jehuda Halevi war gerade mit einem übersprudelnden Lobgedichte zu dessen feierlichem Empfange von seiner wichtigen Reise beschäftigt, als die Trauerbotschaft von der Ermordung des Besungenen eintraf. Darauf wandelte der Dichter das Jubellied in eine kunstvolle Elegie um.

Eine hohe Stellung unter einem andern mohammedanischen Fürsten nahm auch der astronomische Schriftsteller Abraham b. Chija Albargeloni (geb. 1065 st. 1136) ein; er war eine Art Polizeiminister (Zachib as-Schorta) und führte ebenfalls den Titel „Fürst". Er hielt sich eine Zeit lang in Soria (in Altcastilien) auf und im Alter in der catalonischen Hauptstadt Barcelona[3]). Wegen seiner astronomischen Kenntnisse stand er bei Fürsten in hohem Ansehen[4]), disputirte mit gelehrten Geistlichen, bewies ihnen die Richtigkeit des jüdischen Kalendersystems und widerlegte den Einwurf, daß die Juden im neunzehnjährigen Cyclus zwei Mal das Passahfest um einen Monat zu frühe feierten[5]). Vier Schriften verfaßte Abraham b. Chija über Astronomie und theoretische und praktische Kalenderberechnung, wobei er auch auf die Zeitrechnung der Christen, Mohammedaner, Syrer, Perser und Egypter Rücksicht nahm. Auch über Moraltheologie schrieb er ein kleines Werk, das keine beson-

[1]) Desselben Divan das. S 92 und Betulat S. 20.

[2]) Gedicht von Jehuda Halevi, mitgetheilt von Schorr in Chaluz I. p. 151, f. Graetz, Blumenlese 83. 15; בן אחות סדילה bedeutet vielleicht Schwestersohn des Cidellus, (o. S. 78) Statt 1105 ist das Datum richtiger 1108. Die Schlacht von Ucles fand statt am 29. Mai 1108.

[3]) Sefer ha-Ibbur ed. Filipowski (London 1851) p. 4. Tabellen das. S. 119. ארץ צרפת bedeutet auch hier Catalonien; vergl. o. S. 75, Anmerk. 5, vergl. Kerem Chemed VII. 77 f., woraus das Todesjahr hervorgeht; auch Rapoport's Einl. zu Hegion ha-Nefesch.

[4]) Schreiben an Jehuda Albargeloni in Kerem Chemed VIII. S. 59.

[5]) Sefer ha-Ibbur, p. 45.

dere Bedeutung hat [1]). Er huldigte aber auch der Afterwissenschaft der Astrologie und stellte das Horoscop für günstige und ungünstige Tageszeiten. Einst wollte er einen Bräutigam hindern, sich zur Trauung zu begeben, weil gerade die dazu bestimmte Stunde von dem Unheil bringenden Sternbilde Mars beherrscht sei [2]), wurde aber dafür von den Frommen getadelt, weil das Horoscopstellen nach dem Talmud verboten sei. Das hinderte ihn aber nicht, nach astrologischem Verfahren zu berechnen, daß der Messias im Jahre 5118 der Welt (1358) erscheinen werde [3]).

Obwohl es solchergestalt nicht an einflußreichen, wissensfördernden, freigebigen Männern in diesem Zeitabschnitt auf der pyrenäischen Halbinsel gefehlt hat, so bildete doch Keiner von ihnen einen Einigungspunkt gleich Chasdaï Ibn-Schaprut und Samuel Ibn-Nagrela, die schlummernden Kräfte zur Entfaltung zu wecken, oder der literarischen Thätigkeit die Richtung vorzuzeichnen. Es gab keinen festen Mittelpunkt, dem sich die Geister wie einer lebenden Sonne zuwenden konnten; aber die Zeit bedurfte dessen nicht mehr. Der Wetteifer für sämmtliche Fächer göttlichen und menschlichen Wissens war so mächtig, daß er nicht mehr von oben, von einer hochgestellten Persönlichkeit, angeregt zu werden brauchte. Die erste Hälfte des zwölften Jahrhunderts hat ein wahres Füllhorn genialer Männer in jüdischem Kreise ausgeschüttet, Dichter, Philosophen, Talmudisten, und ihre Erzeugnisse tragen fast sämmtlich den Stempel der Vollendung. Das jüdische Culturleben in dieser Zeit glich einem veredelten Garten, reich an duftenden Blüthen und saftigen Früchten, dessen Erzeugnisse, wie verschieden auch an Farbe und Geschmack, gleich an Pracht und Werth, in demselben Boden wurzeln. Der kleinliche Neid, über den sich Menahem b. Saruk und Ibn-G'ebirol zu beklagen hatten, die feindliche Stimmung, die zwischen Ibn-G'anach und Samuel Ibn-Nagrela, zwischen Alfâßi und Ibn-Albalia herrschte, waren aus dem Kreise der Culturträger dieser Zeit verbannt. Die Dichter besangen einander und priesen die Männer, welche andern Wissenszweigen zugewendet waren, aus voller Seele. Sie nahmen den innigsten Antheil an den gegenseitigen glücklichen Ereignissen, trösteten einander und betrachteten ein-

[1]) Hegion ha-Nephesch ed Freimann (Leipzig 1860).
[2]) Schreiben an Jehuda Albargeloni a. a. O.
[3]) Megillat ha-Megalleh bei Filipowski a. a. O.

ander in Wahrheit als Glieder einer einzigen Familie. Die Seeleneinigkeit, welche unter den Trägern der jüdischen Wissenschaft und Poesie in dieser Zeit herrschte, legt das vollgültige Zeugniß für deren Gesinnungsadel und reiche Begabung ab.

Die Geschichte hat Mühe, die Fülle der genialen Persönlichkeiten aus dieser Zeit in Spanien aufzuzählen und sie würdig zu schildern. Ausgezeichnete Rabbinen hat dieser Zeitabschnitt sieben aufgestellt, meistens Jünger Alfâßi's, die neben dem Talmudstudium tiefen Sinn für Poesie und Wissenschaft bekundeten oder sie selbst pflegten. Ein Bruder des genannten Wesirs Abu-Ischak Ibn-Mohağar war Rabbiner (Dajan) in Granada, mit Namen Abu-Sulaiman David Ibn-Mohağar[1]). Jünger Alfâßi's, verfaßte David ein systematisches Werk über die talmudischen Bestimmungen der Ehescheidung; ein Sohn spanischer Cultur, beschäftigte er sich mit der hebräischen Grammatik, schrieb ein Werk darüber (Sefer ha-Melachim) und brachte seine Huldigung dem Dichtergenius dieser Zeit dar.

Ein anderer Jünger Alfâßi's, Abulfatach Eleasar b. Nachman Ibn-Ashar[2]), war Rabbiner in Sevilla. Es ist nur wenig von ihm bekannt, und eigentlich nur das, was die Muse von ihm verewigt hat. Ibn-Ashar war reich, angesehen, dichterisch begabt und stand mit den beiden größten Dichtern der Zeit, mit Mose Ibn-Esra und Jehuda Halevi in freundschaftlichem Verkehr. Uebertreibend sang der Erstere von ihm:

> „Wenn die Sterblichen der Gerechtigkeit entblößt sind, so bekleidest Du sie, o Fürst, mit Deiner Tugend Gewand. Sind sie von thierischer Unreinheit besudelt, so weihst Du sie wieder mit Deines Herzens Lauterkeit. In Deiner Linken ist Reichthum und mit Deiner Rechten befruchtest Du die Dürre. Gott hat Dir Vorzug vor den Sterblichen verliehen, wie er den Mann über das Weib gestellt. Singst Du ein Lied, so schweigen die Dichter, öffnest Du den Mund, so verstummen die Hörer bescheiden."

[1]) Vergl. über ihn Note 6.

[2]) Divan des Mose Ibn-Esra No. 192. Kerem Chemed IV. 93 und Dukes Mose Ibn-Esra S. 103, 19. Vergl. über dessen Aufenthaltsort Note 1, I. Der im Divan Jehuda Halevi's vorkommende Nachmann Ibn-Ashar (Betulat 20) ist entweder derselbe oder dessen Vater.

werden, daß sie in der Charwoche nicht ausgehen, daß sie an die Kirchen jährlich sechs Denar auf die Familie zahlen, daß sie besondere Abzeichen (das Zeichen eines Rades) auf der Brust tragen, daß sie den Fleischverkauf nicht öffentlich halten sollten, und fügte eine neue kanonische Verordnung hinzu, bei Androhung der Excommunication, daß Christen sich nicht von jüdischen Aerzten behandeln lassen dürften (Mai 1246 [1]). Diese Beschränkung wurde auf einem andern südfranzösischen Concil wiederholt. Die Juden hatten die Arzneiwissenschaft in Südfrankreich in Flor gebracht. Die Tibboniden, Großvater, Sohn und Enkel, waren Lehrer der christlichen Aerzte, und nun sollte der dritte Tibbonide, Mose (blühte um 1245—1275 [2]), der Uebersetzer philosophischer und medicinischer Schriften, seine Kunst für christliche Kunden einstellen! Ein anderer medicinischer Schriftsteller und praktischer Arzt, Schem-Tob b. Isaak aus Tortosa (geb. 1206, schrieb um 1261—64 [3]) war Lehrer der Arzneikunde in Marseille für christliche Zuhörer und machte sie mit den Ergebnissen der arabischen Schule bekannt. Dieser Arzt bietet ein lehrreiches Beispiel von dem Lerneifer der Juden. In der Jugend lediglich zum Talmudstudium angehalten, gab er es später auf, um Handelsgeschäfte zu betreiben, machte zu diesem Zwecke weite, über-

[1]) Mansi concilia T. XXIII. p. 701. canones 37—43.

[2]) Mose Ibn-Tibbons Uebersetzungen tragen die Jahre von 1244 bis 1274, vergl. die Bibliographen über ihn. Er hat auch einige selbstständige hebräische Werke geschrieben, die von geringerer Bedeutung und wenigem Einfluß geblieben sind, unter andern ein Werk unter dem Titel פאה, worin er die von Christen verlachte Agada in maimunischer Manier zu Ehren bringen wollte; er bemerkte darin מפני כי ידעתי כי חכמי הגוים ההתכמו לנו לחקור דברי קבלתנו וילעגו עלינו ועל קדמונינו הקדושים מחברי התלמוד.

[3]) Derselbe, der von manchen Bibliographen mit Schem-Tob Ibn Schaprut verwechselt wurde, giebt in seinem handschriftlichen Werke, „Praxis des Zaharawi“ Zeitalter und einige biographische Züge von sich an. Das Werk ist verfaßt 1261. כי מקדם הייתי מרבה בסחורה הולך בים וביבשה ואהיה מעבר לים במדינת עכו ואשאל אחד מחברי נכבד מכולם על דבר הלכה וגער בי. כי היה מעין בחכמת התשבורת. וָאֶכָּלֵם ואשבע בחי העולם לשוב ללמוד תורה, ואני בן שלשים שנה, ואשוב מעבר לים, ואני בעיר ברצלונה ואפנה מכל עסקי ואקרא לפני מורי ר' יצחק בן משלם זמן ואעש תורתי קבע ועסקי עראי יום ולילה — כי שכחתי התלמוד אשר למדוני אבותי בנעורותי בימים אשר הייתי בוחר העסק בסחורה על החכמה. Im Verlaufe sagt er: ואני פרשתי לנוצרים הנה בעיר מרשיליאה. Die Abhandlung von Almansur übersetzte er 1264, im Alter von 58 Jahren. Vergl. über ihn Carmoly, histoire des médecins juifs p. 78 ff. Sein Geburtsjahr ist aber daselbst um 10 Jahre zu früh angesetzt.

seeische Reisen und gelangte bis zu dem letzten Rest des ehemals christlichen Königreiches von Jerusalem, bis nach Jean d'Acre (Akko). Hier machte ihm ein Glaubensgenosse, der sich mit Mathematik beschäftigte, Vorwürfe darüber, daß er die Wissenschaft dem Broderwerb nachsetzte. Schemtob Tortosi, obwohl bereits ein Dreißiger, änderte in Folge dessen seinen Lebensplan, eilte von Akko nach Barcelona, machte das Studium zum Hauptgeschäft und den Broderwerb zur Nebensache, erlernte die Medicin und brachte es dahin, daß er die Schriften der besten arabischen Mediciner, Razi und Zaharawi, übertragen und über Arzneikunde überhaupt Vorträge halten konnte. Diese und mehrere andere jüdischen Aerzte sollten nun in Folge des Concilbeschlusses von Beziers aus dem Tempel gewiesen werden, zu dem sie in der Christenheit fast allein den Schlüssel hatten!

Indessen, wenn die Kirche auch die Seelen der Gläubigen gefangen und umnebelt hielt, deren Leib blieb stets ein Rebell gegen sie und ihre Satzungen. Dieses kanonische Gesetz konnte daher lange nicht Platz greifen. In der Krankheit suchte auch der bigotteste Christ den geschickten jüdischen Arzt auf. Als der Bruder des fanatischen Königs Ludwig IX., unter dessen Schirm die judenfeindliche Kirchenversammlung zu Beziers und Alby getagt hatte, Namens Alfonso, Graf von Poitou und Toulouse, an einem Augenübel litt, mußte er die Hilfe eines geschickten jüdischen Augenarztes, Abraham von Aragonien, fast erbetteln. Der Herr von Lünel mußte sich viele Mühe geben und seinen jüdischen Hofagenten in's Mittel ziehen, um nur von dem reichen und unabhängigen jüdischen Arzte das Versprechen zu erhalten, daß er den französischen Prinzen behandeln werde [1]). In Montpellier, wo eine berühmte medicinische Hochschule bestand, wurden jüdische Aerzte noch lange zur Prüfung, Praxis und gar zur Lehrkanzel zugelassen [2]).

Die seit einem Jahrzehent so häufig vorgekommenen Judenmetzeleien in Deutschland und Frankreich, meistens unter dem nichtigen Vorwande des Christenkindermordes, bewog die deutschen und französischen Gemeinden, sich an den Papst Innocenz IV. um Schutz zu wenden und ihm auseinander zu setzen, wie alle Anschuldigungen gegen sie: daß sie Menschenblut und Menschenherzen genössen, eine

[1]) Vaisette, histoire de Languedoc T. IV. preuves p. 499, No. 302.
[2]) de Laurière, ordonances des rois de France T. II. p. 47.

lügenhafte Erfindung sei, lediglich erdacht, um Gelegenheit zum Morden und Plündern zu haben. Innocenz lebte damals halb im Exile in Lyon, wohin ihn sein Streit mit dem Kaiser Friedrich II. gebracht hatte. Er ging auf das Gesuch der Juden ein, sei es, daß es ihm in der Spannung mit fast allen weltlichen Mächten nothwendig schien, gerecht zu scheinen, oder daß die Juden ihm Mittel in Fülle geliefert hatten, nach denen er so sehr geizte, um seine erbitterten Gegner zu besiegen. Auf seine Geldgier wurde nämlich eine beißende Satyre gedichtet[1]), wie die Göttin Pecunia die Welt regiert; ihr verschließt die Kirche nie ihren Schooß, und der Papst öffnet ihr willig seine Arme. Innocenz IV. erließ nun von Lyon aus (5. Juli 1247[2]) an die Kirchenfürsten von Frankreich und

[1]) Raumer, Geschichte der Hohenstaufen IV. S. 157.

[2]) Baronius annales ecclesiastici ad annum 1247. Nr. 84. Da diese lügenhaften Anschuldigungen des Kindermordes und des Genusses von Christenblut am Passah so unzählige mal und noch in unserer Zeit wiederholt wurden, so dürfte es nicht überflüssig sein, die Bulle Innocenz' IV. über diesen Punkt aus dem dreizehnten Jahrhundert in extenso mitzutheilen. Archiepiscopis et episcopis per Alemanniam constitutis. Lacrymabylem Judaeorum Alemanniae recepimus questionem, quod nonnulli tam ecclesiastici, quam saeculares principes ac alii nobiles et potentes vestrarum civitatum et dioecesum, ut eorum bona injuste diripiant et usurpent, adversus ipsos impia consilia cogitantes et fingentes accusationes varias et diversas, non considerato quod quasi ex archivis eorum christianae fidei testimonia prodierunt. Scriptura divina inter alia mandata legis dicente „non occides“ ac prohibente, in solemnitate paschali quicquam morticinium non contingere, falso imponunt eisdem, quod in ipsa solemnitate (paschali) de corde pueri communicant interfecti, credentes, id ipsam legem praecipere, cum sit legi contrarium manifeste. Ac eis malitiose obiiciunt hominis cadaver mortui, si contigerit illud alicubi reperiri. Et per haec et alia quam plura figmenta sevientes in ipsos, eos super his non accusatos, non confessos, nec convictos, contra privilegia illis ab Apostolica sede clementer indulta spoliant contra Deum et justitiam omnibus bonis suis; et inedia, carceribus, ac tot molestiis tantisque gravaminibus premunt ipsos, diversis poenarum affligendo generibus, et morte turpissima eorum quamplurimos condemnando, quod iidem Judaei, quasi existentes sub praedictorum principum dominio deterioris conditionis, quam eorum patres sub Pharaone fuerint in Aegypto, coguntur de locis inhabitatis ab eis et suis antecessoribus a tempore, cujus non extat memoria, miserabiliter exulare. Unde suum exterminium metuentes duxerunt ad apostolicam sedis providentiam recurrendum. Nolentes igitur praefatos Judaeos injuste vexari — — fraternitatae vestrae per apostolica scripta mandamus,

Deutschland eine Bulle, worin zuallererst officiell die wiederholten unsinnigen und teuflischen Anschuldigungen gegen die Juden widerlegt werden. „Einige Geistliche und Fürsten, Edle und Mächtige eurer Länder erdenken, um das Vermögen der Juden ungerechterweise an sich zu reißen und sich anzueignen, gegen sie gottlose Rathschläge und erfinden Anlässe. . . . Sie dichten ihnen fälschlich an, als wenn sie zur Passahzeit das Herz eines ermordeten Knaben unter einander theilten. Die Christen glauben, daß das Gesetz der Juden ihnen solches vorschreibe, während im Gesetze das Gegentheil offen liegt. Ja, sie werfen den Juden boshafter Weise einen irgendwo gefundenen Leichnam zu. Und auf Grund solcher und anderer Erdichtungen wüthen sie gegen dieselben, berauben sie ihrer Güter, ohne förmliche Anklage, ohne Geständniß, ohne Ueberführung. Im Widerspruch mit den ihnen vom apostolischen Stuhl gnädig gewährten Privilegien, gegen Gott und seine Gerechtigkeit, bedrücken sie durch Nahrungsentziehung, Kerkerhaft, andere Quälereien und Drangsale die Juden, legen ihnen allerhand Strafen auf und verdammen sie zuweilen sogar zum Tode, so daß die Juden, obgleich unter christlichen Fürsten lebend, doch schlimmer daran sind als ihre Vorfahren in Egypten unter den Pharaonen. Sie werden gezwungen, das Land im Elend zu verlassen, in welchem ihre Vorfahren seit Menschengedenken wohnten. Da wir sie nicht gequält wissen wollen, so befehlen wir, daß ihr euch ihnen freundlich und günstig zeiget. Wo ihr ungerechte Angriffe gegen sie wahrnehmet, so stellet sie ab und gebt nicht zu, daß sie in Zukunft durch solche und ähnliche Bedrückungen heimgesucht werden. Die Bedrücker der Juden sollen mit dem Kirchenbann belegt werden." Mit einer so entschiedenen Verurtheilung der Blutanklage gegen die Juden, sollte man meinen, hätte der Wahnglauben ein für allemal abgethan sein sollen. Aber das Papstthum hatte bereits den Judenhaß so fest in die Herzen eingeimpft, daß ein milder Ausspruch von Seiten des einen oder des andern Papstes wie ein Hauch in die Winde verflog.

Die günstige Stimmung des Papstes Innocenz gegen die Juden wollten die französischen Juden benutzen, um auch die Inquisition gegen den Talmud aufheben und die ihnen entrissenen Exemplare

quatenus eis vos exhibeatis favorabiles et benignos etc. Die Bulle ist auch mitgetheilt Orient 1844 S. 319 f. von Kirchheim aus dem Kölner Stadtarchiv, aber aus einer fehlerhaften Copie.

sich zurückerstatten zu lassen. Sie machten in einem Gesuche an den Papst wiederum dabei geltend, daß sie ohne den Talmud die Bibel nicht auslegen und ihre Religionsgesetze nicht ausüben könnten. Innocenz ging, im Widerspruch mit seinem frühern Verhalten, auch auf dieses Gesuch ein und schrieb an den Kanzler und Kardinal-Legaten Odo von Paris vorsichtig: Er möge die talmudischen Schriften noch einmal prüfen oder prüfen lassen, und in so weit es ohne Verletzung der christlichen Religion geschehen könnte, sie dulden und den Eigenthümern zurückgeben. Odo setzte in Folge dessen neuerdings eine Commission zusammen, bestehend aus mehr als vierzig Censoren, darunter auch der Dominikaner Albertus der Große, welcher der jüdischen Wissenschaft so viel zu verdanken hatte. Nicht nur durch die Uebersetzung arabisch-philosophischer Schriften, sondern auch durch eigene Arbeiten hatten ihn jüdische Denker in den Stand gesetzt, der christlich-scholastischen Philosophie eine neue Bahn zu eröffnen. Isaak Israeli, Gebirol (Avicebron) und namentlich Maimuni[1]), hatten ihm die Augen geöffnet, so weit natürlich die Binde seines blinden Kirchenglaubens sie ihm nicht beschattete. Dennoch waren dem Dominikaner Albert die Juden und der Talmud in tiefster Seele verhaßt. Es versteht sich von selbst, daß die hochwürdigen Mitglieder der Prüfungscommission, Albert der Große mit eingeschlossen, vom Talmud auch nicht ein Jota verstanden. Nichtsdestoweniger verdammten sie ihn als ein Buch, das voller Irrthümer, Unglauben, Lästerlichkeit und Albernheit sei. Der Kanzler Odo zeigte darauf Innocenz das Ergebniß der Prüfung an, erinnerte ihn an die Vorgänge unter Gregor IX., der sich so eifrig für die Verurtheilung des Talmud interessirt hatte, gab ihm leise zu verstehen, daß er, der Papst, sich habe von den Juden verstricken lassen, und erließ als Kardinal-Legat ein Dekret, den Talmud keineswegs zu dulden und die confiscirten Exemplare den Eigenthümern nicht zurückzuerstatten (Mai 1248[2]). Ohne Zweifel wurde zur selben Zeit wieder ein Scheiterhaufen dafür angezündet.

[1]) Daß Albertus Magnus die Schriften jüdischer Philosophen, namentlich Maimuni's unter dem Namen Rabbi Moyses Aegyptius benutzt hat, ist gegenwärtig eine anerkannte Thatsache.

[2]) Ausführlich bei Quetif und Ekhard scriptores ordinis praedicatorum T. I p. 122 ff. und 166 ff.

Ueberhaupt hatten die französischen Juden während Ludwigs IX. Regierung einen schweren Stand. Sein schwacher Geist ließ sich zu allen fanatischen Feindseligkeiten gegen Juden und Judenthum gebrauchen. Er war in diesem Punkte buchstäblich noch päpstlicher als den Papst. Am meisten empört war er über den Wucherzins, den manche reiche Juden nahmen, nicht etwa weil die Bevölkerung dagegen war oder dabei Schaden erlitt, sondern weil die Kirche die Zinsnahme theoretisch verdammte, obwohl sie thatsächlich nicht selten Wucherer privilegirte. Als Ludwig den abenteuerlichen Einfall hatte, einen neuen Kreuzzug zu unternehmen, ließ er die Güter einiger Juden confisciren, um Geld zum Krieg zu haben. Als er zum Behufe des Kreuzzuges in Egypten Krieg führte und in Gefangenschaft gerieth (April—Mai 1250), und ihn die Mohammedaner neckten: daß er, der allerchristlichste König, die Feinde des Christenthums in seinen Staaten duldete, erließ er einen Befehl, sämmtliche Juden mit Ausnahme der Gewerbetreibenden, aus seinem Erblande zu verbannen[1]. Indessen hat seine kluge Mutter, die Königin Blanche, wohl schwerlich diesen unsinnigen Befehl ausgeführt. Nach dem Tode seiner Mutter und nach seiner Rückkehr (December 1254) machte er aber mit der Austreibung der Juden Ernst[2]. Ihre liegenden Gründe, Synagogen und Begräbnißplätze wurden eingezogen. Was Philipp August aus scheinbarem Staatsinteresse, that Ludwig, der kirchlich Heilige, aus Fanatismus. Aber auch damals, wie das erste Mal, war die Vertreibung der Juden weder ausgedehnt, noch von langer Dauer. Sie betraf wohl wiederum nur die in des Königs eignem Gebiete Wohnenden, wovon noch diejenigen ausgenommen waren, welche von ihrer Hände Arbeit lebten. Wenige Jahre später war den Ausgewiesenen gestattet, wieder zurückzukehren, und ihre Synagogen und Begräbnißplätze wurden ihnen wieder eingeräumt[3].

Eine merkwürdige Erscheinung bleibt es, daß die innere Thätigkeit der französischen Juden, die scharfsinnige tossafistische Erläute-

[1]) Vergl. Bd. VI_2 Note 1. S. 378. Nr. 29.

[2]) de Laurière, Ordonances des rois de France I. p. 75. Nr. 32; Mansi concilia XXIII. p. 882. Nr. 23. Auch Ibn-Verga hat in seinem Schebet Jehuda eine Nachricht, daß die Juden Frankreichs 5014 = 1254 (וסימן י"ד) eine partielle Verbannung erlitten (Nr. 32).

[3]) de Laurière a. a. O. p. 85. Das dort mitgetheilte Document soll dem Jahre 1257 oder 58 angehören.

rung des Talmud durch diese Plackereien keineswegs aufgehört, sondern, als ließe sie sich von nichts anfechten, noch eine Zeitlang fortgedauert hat. Der Talmud wurde verbrannt, die Lehre desselben neuerdings von Ludwig verboten, und doch verfaßte gerade in dieser Zeit der fromme Wanderprediger R' Mose aus Coucy sein großes Gesetzeswerk (Sefer Mizwot Gadol[1]), worin er die talmudischen Elemente in klarer Uebersichtlichkeit mit Anschluß an die biblischen Religionsvorschriften und mit Zugrundelegung des maimunischen Religionscodex auseinandersetzte. Ein anderer bedeutender Talmudist, Samuel b. Salomo Sir Morel aus Falaise, veranstaltete in dieser Zeit der Talmudächtung (1252—59[2]) eine neue Tossafot-Sammlung (die zum Theil in die gangbare Sammlung aufgenommen wurde), obwohl er keine Talmudexemplare besaß[3]) weil es ihm die Häscher der Dominikaner genommen hatten, und er sich auf sein Gedächtniß verlassen mußte. Noch hatte R' Jechiel von Paris in seinem Lehrhause dreihundert Talmudjünger[4]), denen er wahrscheinlich aus dem Gedächtnisse, Vorträge hielt. — Indessen konnte diese Thätigkeit nicht allzulange fortgesetzt werden, es waren der Hindernisse zu viel. Die französischen Gemeinden waren durch die häufigen Gelderpressungen und Güterconfiscationen verarmt. Während sonst von Frankreich aus Gelder zur Unterstützung der asiatischen Juden gespendet wurden, war R' Jechiel genöthigt, einen Sendboten nach Palästina und den Nachbarländern auszusenden, um Gelder zur Unterhaltung seines Lehrhauses sammeln zu lassen[5]). R' Jechiel selbst sah sich auch gezwungen, sein Geburtsland zu verlassen und nach Palästina (Jean d'Acre) auszuwandern (nach 1259[6]).

[1]) Das Werk, abbrevirt סמ"ג genannt, wurde zwischen 1245 und 1250 verfaßt.

[2]) Vergl. über denselben Zunz zur Geschichte d. 37. Die von ihm verfaßten Tossafot zu Aboda Sara. 9 b. sind geschrieben nach 5012 = 1252 und vor dem nächsten Erlaßjahre 1259.

[3]) Respp. Meïer von Rothenburg Nr. 250, welches die Unterschrift des Samuel von Falaise trägt, sagt im Eingang: אזל רוחי ותשש כחי . . . מחמת המציק אשר גברה ידו עלינו ומחמד עינינו לקח ואין בידינו ספר להבין ולהשכיל

[4]) Carmoly Itinéraires p. 183.

[5]) Das.

[6]) Semag Gebote Nr. 184. Daß er auch in Griechenland gewesen sei, beruht auf dem Mißverständniß einer Stelle in Ascheri Jebamot IV. Nr. 6: וכן הורה ר' יחיאל בר יוסף מפריז ז"ל מארץ יון, es muß emendirt werden: בתשובת שאלה ששאלוהו מארץ יון. Vergl. Carmoly La France Israelite 96 ff.

Er war einer der letzten Vertreter der französischen Tossafisten. Diese Schule, welche so viel Scharfsinn und kritischen Geist entwickelt hatte, ging indeß doch allmälig ihrem Verfalle entgegen. Es war der Kirche gelungen, den talmudischen Geist in Frankreich, wo er seine Hauptstätte hatte, zu ersticken. Die letzten Ausläufer der Tossafistenschule in Frankreich waren nur noch Sammler, um die Ergebnisse der vorangegangenen Leistungen unter Dach und Fach zu bringen. Von der Thatsache durchdrungen, daß das Talmudstudium abnahm, und die Rabbinen selbst nicht recht Bescheid wußten, verfaßte Isaak b. Joseph aus Corbeil, Jünger und Schwiegersohn des R' Jechiel aus Paris, ein kurzgefaßtes Handbuch für solche religiöse Pflichten, welche noch in der Zerstreuung praktische Geltung haben (Amude Gola, Semak[1]). Er gab sich Mühe sein Buch so populär und bequem als möglich zu machen, weil er nicht mehr auf allgemeines, leichtes Verständniß rechnen konnte, und erließ ein Sendschreiben an die Gemeinden Frankreich's und Deutschland's, für Abschriften und Verbreitung seiner Schrift Sorge zu tragen. R' Mose aus Evreux, R' Elieser aus Touques (Normandie), R. Perez b. Elia aus Corbeil und Andere legten ebenfalls Tossafot-Sammlungen an[2]), ohne wesentlich Neues hinzuzufügen. Die tossafistische Richtung in Frankreich ging durch den Fanatismus der Bettelmönche und die Bigotterie des Königs Ludwig IX. unter.

Fast noch trostloser war die Lage der Juden in England in derselben Zeitepoche unter dem lange regierenden König Heinrich III. (1216—1272). Heinrich war zwar kein Tyrann, wie sein Vater Johann ohne Land, und war auch anfangs mild und freundlich gegen die Juden. So lange er unmündig war und der Regent Graf Marescall die Zügel führte, wurden sie mit voller Schonung behandelt. Erlasse gingen an die Sherifs, sie gegen Unbilde von Seiten des Pöbels zu schützen; den Geistlichen wurde eindringlich bedeutet, daß ihnen keine Gewalt über die Juden zustände[3]). Den

1) Abgekürzt von ספר מצות קטן, verfaßt 1277, nach de Rossi Codex Nr. 803 und Andern. Isaak aus Corbeil starb 1280 das. vergl. Carmoly la France S. 39 ff.

2) Vergl. Zunz zur Geschichte S. 38, 39, 41. Nach Mose hieß eine Sammlung die Evreux-Tossafot: תוספות איברה und nach Elieser die Touques-Tossafot: תוספות טוך. Perez b. Elia, gekürzt ר"פ oder מהר"פ genannt, machte Glossen zu Amude Gola, starb 1300.

3) Urkunde bei Tovey Anglia judaica p. 77 — 79 schon vom Jahre 1217.

auswärtigen Juden gestattete Heinrich oder der Regent volle Freizügigkeit für das ganze englische Gebiet, und den einheimischen verwehrte er — wohl nicht aus besonderer Zärtlichkeit — nach einem andern Lande auszuwandern [1]). Wie sein Vater, so ernannte auch Heinrich einen Oberrabbiner für sämmtliche jüdische Gemeinden (presbyter Judaeorum), zuerst einen Joceus (Jose?) dann Aaron von York und zuletzt Elias von London [2]) — und zwar lebenslänglich. Der englische Großrabbiner hatte eine sehr bedeutende Machtbefugniß über die Gemeindeglieder. Er war zugleich königlicher Fiscal (justitiarus) über die Einkünfte des Königs von Seiten der Juden. Er mußte mit einigen jüdischen oder christlichen Collegen für das Eintragen der Besitzthümer der englischen Juden in Rollen (rotuli), für die Ablieferung der Judensteuer an den Schatz (exchequer of the Jews) und für die Einziehung der dem königlichen Fiskus heimfallenden Güter solcher, die ohne Erben starben, Sorge tragen. Wollte sich der Obberrabiner nicht mit Geldangelegenheit befassen, so durfte er einen bevollmächtigten Stellvertreter ernennen [3]). Er hatte endlich die Befugniß, den Bann über solche Gemeindeglieder auszusprechen, welche sich seinen Anordnungen nicht fügen oder ihre Beiträge zu den Gemeindelasten nicht leisten mochten [4]). — Der Unduldsamkeit der Geistlichen steuerte Heinrich III. anfangs nachdrücklich. Als der Erzbischof von Canterbury einst, um den Umgang der Christen und Juden zu verhindern, ein Dekret erließ, bei Androhung des Kirchenbanns den Juden keinerlei Speise zu verkaufen, ließ der König das Interdict aufheben [5]). Als die französischen Juden von den angesammelten Kreuzfahrern geplündert und niedergemetzelt wurden, sorgte er dafür, daß sich dieser Fanatismus nicht über sein Gebiet verbreite [6]).

Indessen dauerte diese rücksichtsvolle Behandlung der Juden nicht lange, Heinrichs III. sorgloser Leichtsinn, Verschwendung und Hingebung an Freunde, die ihn aussogen, namentlich an die zur

[1]) Das. p. 81 vom Jahre 1218.

[2]) Das. p. 55, 61, 137. Elia von London wird auch in rabbinischen Schriften citirt, Zunz zur Geschichte S. 98.

[3]) Tovey das. p. 55.

[4]) Das. p. 117.

[5]) Das. p. 81.

[6]) S. oben S. 101.

Ausbeutung des reichen Landes vom Papste gesandten Legaten und Säckelträger wirkten auf England ebenso verderblich wie eine anhaltende Plage und erzeugten Aufregung und Bürgerkriege. Auf einer Seite machte sich bei ihm das Bedürfniß nach Geld, nach recht viel Geld geltend, und auf der andern Seite stieg der Einfluß der Geistlichkeit auf den Staat immer mehr. Heinrich legte, um seine stets geleerte Kasse wieder zu füllen, den Juden auf, daß jeder derselben, selbst von dem neugeborenen Kinde, einen Leibzoll zu zahlen habe [1]). Von jeder Schuld, die zwischen Juden und Christen contrahirt wurde, mußte ein Theil an den königlichen Schatz abgeliefert werden. Die Schuldverschreibungen an Juden wurden daher mit argwöhnischer Ueberwachung controlirt, damit der König nicht um Summen geprellt werde. Sie mußten mit mehreren Zeugen versehen sein und Abschriften davon in das städtische Archiv niedergelegt werden [2]). — Aber die regelmäßigen Judensteuern genügten dem tief verschuldeten und verschwenderischen König lange nicht. Den Gemeinden wurden daher bald unter dieser, bald unter jener Form bedeutende Summen erpreßt. Für Gelegenheit sorgte die Geistlichkeit. Bald wurde ihnen angedichtet, daß sie getaufte Juden bei Seite gebracht, bald daß sie Christenknaben beschnitten hätten. Auf solche Anklage hin wurden Einzelne oder ganze Gemeinden eingekerkert und erst um hohes Lösegeld losgelassen [3]). Das Alles war nicht neu. Originell ist aber, daß dieser König ein jüdisches Parlament zusammen berief. Er erließ nämlich an sämmtliche englische Gemeinden einen Befehl, daß von jeder größeren je sechs angesehene Gemeindeglieder und von jeder kleineren je zwei sich Sonntag vor den Fasten in Worcester vor dem König einzufinden haben. Das jüdische Parlament von Worcester zählte über hundert Deputirte. Der König hatte in seiner Botschaft an dasselbe angegeben, daß sie zu ihrem und seinem Nutzen Berathungen pflegen sollten. Aber die Juden haben sich wohl schwerlich einer Täuschung überlassen, daß er ihnen Freiheiten einräumen werde. Heinrich pflegte sein Landes-Parlament nur zusammenzuberufen, wenn er in gar zu arger Geldverlegenheit war. Auch dem jüdischen Parlamente ließ er eröffnen, daß sie große Summen für

[1]) Tovey p. 148.

[2]) Viele Urkunden bei Rymer foedera unter Heinrich III. und bei Tovey.

[3]) Tovey p. 98, 108, 127 ff.

ihn aufbringen sollten. Was sollten die Juden dagegen einwenden? Das Parlament wählte schließlich Vertrauensmänner, welche die Summen auf die Gemeinden vertheilen und sie einziehen sollten. Die Sammler wurden verantwortlich gemacht und mit Kerkerstrafe für ihre Personen, für ihre Weiber und Kinder bedroht, die auferlegte Summe einzutreiben [1]). Als Heinrich die Juden genug ausgesogen hatte, und ein Schamgefühl ihn hinderte, ihnen wieder Gelder zu erpressen, so verpfändete er sie seinem Bruder Richard, der noch weniger Rücksicht kannte [2]).

Dazu kam noch die Geistlichkeit mit ihren kanonischen Schindereien. Sie setzte es beim König, der ihr Spielball war, durch, daß die Juden kein neues Bethaus erbauen, in ihren Synagogen nicht laut beten, ganz besonders das Judenzeichen an ihren Kleidern tragen sollten [3]) und Anderes mehr. Das Leben wurde ihnen durch diese gedoppelte weltliche und geistliche Tyrannei so unerträglich, daß ihr Oberrabbiner mit andern Collegen im Namen der Gemeinden zweimal erklärten, sie könnten den ihnen stets zugemutheten Leistungen nicht genügen, der König möge daher ihnen gestatten auszuwandern [4]). Wie traurig auch für sie die Auswanderung aus ihrem Geburtslande, von Haus und Hof sei, so zögen sie es doch dem elenden Zustande vor, in dem sie sich befänden. Es half ihnen nichts. Die Juden mußten wider ihren Willen in England bleiben, mußten den letzten Pfennig hergeben und mußten wuchern, um den stets ausgesogenen Schwamm wieder zu füllen. Eine erhaltene Urkunde giebt eine Vorstellung von den Gelderpressungen, welche Heinrich III. den Juden auflegte. In sieben Jahren hatten sie 422,000 Pfund Sterling (beinahe drei Millionen Thaler) aufbringen müssen [5]). Ein einziger Jude, Aaron von York, hatte dem König in sieben Jahren 30,000 Mark Silbers und außerdem der Königin 200 Mark Goldes leisten müssen [6]). Weil der Ober-

[1]) Das. p. 110 f. Urkunde vom Jahre 1241.

[2]) Das. p. 137, 145, 157.

[3]) Das. p. 148 vom Jahre 1253.

[4]) Matthäus Paris historia major ad annum 1254 p. 887 und ad annum 1255 p. 902.

[5]) Lord Koke bei Tovey p. 237 f. Tovey bemerkt zwar, er habe in der Urkunde nur die Zahl quadringenti viginti duo libri gelesen, aber die Tausend müssen ergänzt werden, denn die Zahl 422 ist gar zu gering.

[6]) Tovey p. 108.

rabbiner Elia von London die Gemeindeglieder nicht genug im Interesse des Königs schinden mochte, entsetzte ihn Heinrich seines Amtes und stellte es den Juden frei — für eine Summe — sich ihren Geistlichen selbst zu wählen [1]).

Inzwischen wurden in England wie überall Anschuldigungen von Christenkindermord gegen die Juden erhoben. Die Dominikaner eiferten mit ihrer giftigen Beredsamkeit für Bestrafung derselben. Mehrere von ihnen wurden in Kerker geworfen; aber die Franciskaner befreiten sie daraus. Der boshafte, geschichtssammelnde zeitgenössische Mönch, Matthäus Paris, bemerkt dabei: Die böse Welt meinte, die Minoritenmönche hätten sich ihre Freundlichkeit gegen die Juden bezahlen lassen [2]). Allein dieses beweist nicht die Schuld der Juden an Kindermord, sondern nur, daß die Franciskaner sich auch einmal für eine gerechte Sache gewinnen ließen. Die Wühlereien der fanatischen Dominikaner gegen die Juden hatten dem Volke einen so tiefen Haß gegen den jüdischen Stamm beigebracht, daß, als es in England zuerst gesetzlich als dritte Macht im Staate auftrat und sich gegen die königliche Anmaßung erhob, es zugleich über die Juden in London herfiel, ihre Schätze raubte und 1500 derselben todtschlug (Osterwoche 1264 [3]). Die übrigen Juden retteten sich nach dem Tower, wo sie der König schützen ließ; aber ihre Häuser fielen den räuberischen Baronen zu. Die Juden verarmten dadurch so sehr, daß sie ihre regelmäßigen Steuern nicht leisten konnten, und Heinrich mußte ihnen, um sie nicht ganz verarmen zu lassen, eine dreijährige Nachsicht gewähren (1268 [4]). König und Parlament verboten ihnen noch dazu, Lehnsgüter und überhaupt Häuser von christlichen Besitzern zu kaufen (1270 [5]).

Oberflächlich betrachtet und verglichen mit der Lage ihrer Brüder in England, Frankreich und Deutschland, lebten die Juden in Spanien in dieser Zeit wie in einem Paradiese. In Castilien regierte damals ein König, den schon die Zeitgenossen den Weisen nann-

1) Tovey p. 58.

2) Matthäus Paris a. a. O. ad annum 1257 p. 922.

3) Quellen bei Pauli Geschichte Englands III. S. 764. Diese sprechen zwar nur von 500 getödteten Juden. Das Mainzer Memor-Buch hat aber die Zahl 1500: הרוגי איי הים הרוגי לונדריש ט"ו מאות נפשות כ"ד לאלף הששי

4) Tovey p. 167.

5) Das. p. 188 f.

ten, Alfonso X. (1252—84), der in der That die Wissenschaft liebte und förderte und nach dem Ruhme seiner mohammedanischen Vorgänger Abderrahman III. und Alhakem geizte. Wiewohl sein Vater, Ferdinand der Heilige — was immer so viel sagen will als der Unduldsame — den Juden nicht besonders hold war, so schien sein Sohn, der überhaupt mit ihm nicht stimmte, eine andere Richtung einschlagen zu wollen. Bei dem Kriegszuge gegen Sevilla, den er noch als Kronprinz leitete, waren auch jüdische Krieger unter seinem Heere. Bei der Einnahme dieser Stadt und bei der Vertheilung der Ländereien an die Kämpfer, bedachte der Infant Alfonso auch die Juden. Er wies ihnen Aecker zu, die ihnen in einem eigenen jüdischen Dorfe (Aldea de los Judios) ganz allein gehören sollten. Den Juden von Sevilla, die seiner Eroberung wahrscheinlich Vorschub leisteten, weil sie unter den Almohaden als Scheinmohammedaner ein trübseliges Dasein führten, räumte er drei Moscheen ein, die sie in Synagogen verwandelten. Ein großer Stadttheil, durch eine Mauer von der übrigen Stadt getrennt, gehörte ihnen (unter dem Namen parternilla de los Judios [1]). Aus Dankbarkeit überreichte die Gemeinde von Sevilla dem Sieger einen kostbaren, künstlich gearbeiteten Schlüssel mit einer hebräischen und spanischen Inschrift: „Der König der Könige öffnet, der König des Landes wird einziehen" [2]). Als Alfonso zur Regierung gelangte, vertraute er Juden wichtige Aemter an. Ein gebildeter und talmudkundiger Mann, Don Meïr de Malea, wurde Schatzmeister dieses Königs und führte den Titel Almoxarif [3]). Er muß dieses

[1]) Zu Zuñiga annales de la ciudad de Sevilla T. I. p. 136.

[2]) Dieser Schlüssel, der noch in der Kathedrale von Sevilla aufbewahrt wird, hat die hebräische Inschrift: מלך מלכים יפתח מלך כל הארץ יבוא, und die spanische: Dios abrira, Rey enterara. Abbildung bei Zuñiga p. 47 und bei Papenbroch vita St. Ferdinandi; vgl. Amador de los Rios estudios de los Judios en España p. 33. Die Einnahme von Sevilla fiel 1248.

[3]. Arrendaron Don Cag (Zag) y su hermano Don Jucef, hijos del Almojarif Don Mair — — los tercios de la rentas reales, Landazuri y Romarate historia de la ciudad de Victoria bei Kaiserling Geschichte der Juden in Navarra S. 117. Nachmani nennt ihn: השר הגדול החכם ר' מאיר אלמשרין (אלמושריף l.) ירום הודו in den pseudonachmanischen Respp. Nr. 284. Da dieses Gutachten (welches echt nachmanisch ist) an R. Jona I. gerichtet ist, und dieser 1263 starb, so ergiebt sich daraus, daß D. Meïr schon in den ersten Regierungsjahren Alfonso's das Amt bekleidete.

Amt so gewissenhaft verwaltet haben, daß es auf seinen Sohn Don Zag (Isaak) überging. Es blieb eine ganz geraume Zeit stehende Sitte in Castilien, Juden das Schatzmeisteramt anzuvertrauen, nicht blos weil sie das Finanzwesen gut und besser als die Haudegen der spanischen Ritter verstanden, sondern auch weil sie es treuer und gewissenhafter verwalteten. Auch andere Juden hatten Zutritt zu Alfonso's Hofe. Er hatte einen jüdischen Leibarzt, Don Juda b. Mose (nicht Mosca) Kohen, der zugleich sein Astronom und Astrolog war. Der König, welcher auf Astrologie und Goldmacherkunst sehr viel gab, ließ von kundigen Juden astronomische Werke und eine Schrift über die Eigenschaften mancher Steine aus dem Arabischen in's Castilianische übersetzen [1]). Christliche des Arabischen kundige Gelehrte, obwohl von Arabern umgeben, gab es damals so wenig, wie in früherer Zeit, und Juden mußten auch hier wie überall die Vermittler machen. Kleriker, wenn sie ihr Latein nicht vergessen hatten, übersetzten dann die castilianische Uebersetzung der Juden in die Kirchensprache. — Der König nannte sogar einen Synagogenvorbeter von Toledo „seinen Weisen". Es war dies Don Zag (Isaak) Ibn-Said (Sid), einer der bedeutendsten Astronomen seiner Zeit. Alfonso beauftragte diesen Vorbeter Don Zag, astronomische Tafeln anzulegen, welche des Königs Namen berühmter machten als seine Kriegsthaten und seine staatsmännische Weisheit. Bis zu den astronomischen Entdeckungen der neuen Zeit bedienten sich die Fachmänner der „alfonsinischen Tafeln", welche gebührend die Zagschen oder Saidischen heißen sollten. Es gab auch einen dritten jüdischen Naturforscher an Alfonso's Hofe: Samuel Halevi (Abulafia Alawi?), dessen Namen sich an eine kunstreiche Wasseruhr knüpft, die er im Auftrage des Königs anfertigen ließ. Die Vorliebe Alfonso's für Sternkunde und für die Männer, welche im Besitze solcher Kenntnisse waren, schmückte die Sage so einleuchtend aus, daß sie in der Geschichte als eine unstreitbare Thatsache auftrat. Es wurde erzählt [2]), der König habe einen astronomischen

[1]) Vergl. über die jüdischen Naturkundigen unter Alfonso Note 6.

[2]) Higueras hat diese Nachricht zuerst mitgetheilt und will sie im Prologe zu den alfonsinischen Tafeln gefunden haben. Sie ist in verschiedenen Schriften in extenso mitgetheilt. Auch Alexander von Humbold hat diesen astronomischen Congreß als ein Factum behandelt. Die Ungeschichtlichkeit desselben ist gründ-

Congreß zusammenberufen, der fünf Jahre hintereinander getagt habe. Mehr als fünfzig Astronomen, Christen, Juden und Mohammedaner wären Mitglieder desselben gewesen, wobei auch Jehuda Kohen und Samuel Halevi namhaft gemacht werden. Unter dem Vorsitz des Königs oder eines Stellvertreters in seiner Abwesenheit wären auf diesem Congresse die schwierigen astronomischen Probleme verhandelt und zum Abschlusse gebracht worden. Der König sei mit den Arbeiten seiner Astronomen so sehr zufrieden gewesen, daß er sie und ihre Nachkommen von allen Staatsabgaben befreit hätte. Diese ganze Erzählung beruht auf einer Erfindung, die ein Unwissender, der etwas von arabischen und jüdischen Astronomen und von der Vorliebe Alfonso's für diese Wissenschaft lauten gehört, sich zurecht gelegt hat. Alfonso soll auch in dem Bestreben, die spanische Sprache, welche durch ihr Gemisch von romanischen und arabischen Elementen einen kauderwelschen Charakter hatte, zu reinigen und zu veredeln, unter anderen Uebersetzungen auch das alte Testament von Juden aus der Ursprache in's Castilianische habe übertragen lassen. Indessen entbehrt diese Nachricht jeder thatsächlichen Begründung [1]). Die Anstellung von Juden bei Hofämtern unter Alfonso war natürlich den Vertretern der Kirche in der Seele zuwider, und der Papst Nikolaus III. stellte ihn in einem langen, von der Selbstsucht und Anmaßung aufgestellten Sündenregister darüber zu Rede, daß viele Uebel dadurch erwachsen, weil Juden vielfach Christen vorgezogen werden [2]).

Indessen so sehr auch Alfonso gebildete und tüchtige Juden an seinen Hof zog und ihre Talente so zu sagen ausbeutete, so war die Lage der Juden Castiliens unter seiner Regierung keinesweges so günstig, als man auf den ersten Blick erwarten sollte. Denn auch er war nicht von Vorurtheilen der Zeit gegen sie frei; der Geist des Judenhasses, von Innocenz III. angeregt, hatte sich auch ihm mitgetheilt, wie dem Kaiser Friedrich II., als dessen Nachfolger

lich, wenn auch verworren, nachgewiesen in Lehmanns Literatur des Auslandes Jahrg. 1848 S. 226 f. und 230 fg.

[1]) Ibañes de Segovia, Marquis de Mondejar memorias historicas del rey Don Alonso el sabio p. 451, vergl. dagegen Tiknor History of the spanish Literature Neu-Yorker erste Ausgabe I. p. 45 Note.

[2]) Baronius (Raynaldus) Annales eccles. ad an. 1279 Nr. 26: Item Judaeos Christianos praeponit (Alfonsus rex) multipliciter, unde multa mala proveniunt.

ihn eine Partei in Deutschland erwählt hatte. Alfonso hat auch den Ehrentitel „der Weise“ nur in eingeschränktem Sinne verdient; denn er handelte in politischen Geschäften sehr unweise und war in kirchlicher Beziehung lange nicht so aufgeklärt wie Friedrich II. Alfonso war vielmehr ein Romantiker, der sich in den Thatsachen seiner Zeit nicht zurecht finden konnte, chimärischen Phantasien nachjagte und sich eine eigene Welt in Gedanken aufbaute, die zu verwirklichen ihm die Kraft fehlte. Der weise Alfonso war eigentlich ein Träumer und ein Schwächling, der nebelhafte Strebungen hatte, aber keinen festen Willen. Als ihn eine herrschsüchtige Partei unter den deutschen Fürsten zum deutschen Kaiser erwählt hatte, vernachlässigte er die heimischen Angelegenheiten, ohne jedoch die Thatkraft zu besitzen von Deutschland Besitz zu nehmen. Er begnügte sich, kleine Intriguen mit den Geistlichen und den Päpsten spielen zu lassen, um zum Ziele zu gelangen und wurde natürlich von diesen Klügern überlistet und am Gängelbande geführt. Dem Klerus zu Liebe oder auch aus bigottem Sinn beschränkte er die Juden auf dem Wege der Gesetzgebung vielfach und wies sie in eine niedrige Stellung. Wenn es auch zweifelhaft ist, ob die westgothische Gesetzsammlung (Forum Judicum, fuero juzgo) von ihm oder seinem Vater in's Castilianische übersetzt wurde — worin die zwei Titel gegen die Juden von den gehässigsten Gesetzen, welche die Könige von Reccared bis Egica erlassen hatten, mit aufgenommen wurden — eine Sammlung, woraus die Spanier ihren unvertilgbaren Judenhaß gesogen haben — wenn seine Schuld daran auch zweifelhaft ist, so ist es doch gewiß, daß Alfonso in einer von ihm selbst ausgegangenen Gesetzgebung die Juden zu erniedrigen trachtete.

Er hat nämlich einen weitläufigen Codex für sämmtliche Völker seines Reiches in sieben großen Gruppen in castilianischer Sprache angelegt (1257—66 [1]), worin auch von den Juden gehandelt wird, ja, ein ganzer Titel in dieser Gesetzgebung beschäftigt sich mit ihnen [2]). Es heißt darin: „Obwohl die Juden Christus verleugnen, werden sie in allen christlichen Ländern nur deswegen geduldet, damit sie Allen in Erinnerung rufen, daß sie von demjenigen Stamm sind, der Jesus gekreuzigt hat. Da sie nur geduldet sind, so sollen sie sich still und geräuschlos verhalten, sollen das Judenthum nicht

[1]) El Setenario oder las siete partidas.

[2]) Im siebenten Theil, Titel 24: de los Judios.

Wenn einst Spanien seine Vorurtheile besiegt haben und seine geschichtlichen Größen nicht mit kirchlichem Maßstabe messen wird, so wird es in seinem Pantheon Jehuda Halevi einen Ehrenplatz anweisen. Die jüdische Nation hat ihm längst die Lorbeerkrone der Poesie und den Preis inniger Frömmigkeit und fleckenloser Sittlichkeit zuerkannt.

„Rein und wahrhaft, sonder Makel
War sein Lied wie seine Seele.
Als der Schöpfer sie erschaffen,
Diese Seele, selbstzufrieden.

Küßte er die schöne Seele,
Und des Kusses holder Nachklang
Bebt in jedem Lied des Dichters,
Das geweiht durch diese Gnade"[1]).

Sein tiefsittlicher Ernst war mit Lebensheiterkeit verbunden. Die Bewunderung, die ihm zu Theil wurde, störte seine Bescheidenheit nicht, und bei aller Hingebung an Freunde wahrte er sich sein Eigenthum, seine Selbständigkeit der Anschauung. Seine reichen Kenntnisse gruppirten sich um einen Mittelpunkt, und wie sehr er auch Dichter im schönsten Sinne des Wortes war, hatte er doch ein lebendiges Bewußtsein von seinen Gefühlen, Gedanken und Handlungen. Er schrieb sich selbst Regel vor und blieb ihr getreu. Bei aller tiefen Empfindung war er weit entfernt von Schwärmerei.

Jehuda Halevi's äußere Geschichte hat nichts Außerordentliches. Im christlichen Spanien geboren[2]), besuchte er die Lehranstalt des Alfâßi zu Lucena, weil Castilien und Nordspanien überhaupt damals noch arm an talmudischen Autoritäten war. An der Grenze des Knabenalters weckte ihn, gleich Ibn-G'ebirol, die Muse, aber nicht gleich diesem mit wehmuthsvollen Accorden, sondern mit heitern lebensfrohen Weisen. Er besang die glücklichen Erlebnisse seiner Freunde und Mitjünger, die Hochzeit des Ibn-Migasch, die Erstgeburt im Hause des Baruch Ibn-Albalia (um 1100). Das Glück

[1]) Heine, Romanzero „Jehuda b. Halevi."

[2]) Toledo war sicherlich nicht seine Geburtsstadt, da diese Stadt erst 1086 von Alfonso VI. erobert wurde, und diese Provinz von jüdischen Schriftstellern immer noch Sefarad genannt und von Castilien und Leon genau unterschieden wurde. Toledo wurde nie zum Lande „Edom", zum christlichen Spanien, gerechnet.

lächelte diesem Liebling der Muse von Jugend an, und kein schriller Mißton entfuhr seiner Sängerbrust. In Südspanien wurde er mit der edlen und kunstliebenden Familie Ibn-Esra in Granada bekannt. Als er erfuhr, daß Mose Abu-Harun von Liebesgram und Selbstverbannung getroffen war, versuchte der junge Dichter den ältern Kunstgenossen zu trösten und redete ihm sanft zu Herzen. Dieser, ganz überwältigt von den schönen Versen und dem gedankenreichen Inhalt, erwiederte ihm:

„Dein Schreiben, Freund, erkräftigt mich,
Zur Zeit da Muth und Freude wich.
Ein Schreiben gleich dem Morgenglanz,
Ein Lied, ein Geistesblüthenkranz,
So kräftigen Klangs, so zart und weich
Voll edlen Sinns und tief zugleich.
Du, Knabe noch, du zarter Sohn,
Wie kommt's, daß du ein Weiser schon,
Schon in des Wissens Tiefe drangst,
Zu solcher Höhe empor dich rangst"[1]?

Jehuda Halevi scheint noch in Lucena gewesen zu sein, als Alfâßi starb und Joseph Ibn-Migasch ihm im Rabbinate nachfolgte (1103). Auf den Tod des Einen dichtete er eine schöne Elegie und zum Amtsantritt des Andern ein Huldigungslied voller Verehrung. Der Jüngling empfand auch der Liebe Lust und Weh; er besang die Gazellenaugen seiner Geliebten, ihre Rosenlippen, ihr Rabenhaar. Er seufzte über deren Trennung und Untreue und über die Wunden, die sie seinem Herzen geschlagen. Seine Liebeslieder athmen jugendliches Feuer und raschen Flug. Der südliche Himmel spiegelt sich in seinen Versen ab, aber auch die grünen Matten, die blauen Flüsse. Seine Jugendpoesie trägt schon den Stempel künstlerischer Vollendung, reicher Phantasie und schönen Ebenmaßes, Gluth und Lieblichkeit. Da ist kein Wortgeklingel, kein gedankenleerer Raum, Alles zeigt Maß und Sicherheit[2]. Den Liebesdrang scheint Jehuda Halevi vollständig überwunden zu haben, wenigstens zeigt sich in seinem spätern Leben und seinen Gedichten keine Spur mehr davon.

Jehuda Halevi hatte sich nicht bloß die hebräische Sprache und die Kunstform neuhebräischer Poesie so sehr zu eigen gemacht, daß

[1]) Dukes a. a. O. S. 99. Divan des Castiliers Abulhassan S. 15.
[2]) Ginse Oxford 23. Divan 123.

er sie meisterhaft beherrschte, sondern hatte sich auch Verständniß des Talmud verschafft, sich in Naturwissenschaften umgethan, in die Tiefe der Metaphysik versenkt und war in allen Fächern der Wissenschaft heimisch. Arabisch schrieb er mit Eleganz, und die junge castilianische Poesie war ihm geläufig [1]). Seinen Lebensunterhalt zog er von der Arzneikunde, die er, in seine Heimath zurückgekehrt übte. Er scheint als Arzt viel Vertrauen genossen zu haben; denn er schrieb einmal an einen seiner Freunde, daß er, in einer großen Stadt lebend, viel beschäftigt sei. Aber bei der Beschäftigung mit dem Leibe unter Siechen und Sterbenden ging ihm die Seele nicht unter, und er rettete seine ideale Lebensanschauung. Interessant ist der Brief, den er im reifen Alter (um 1130) an einen Freund schrieb. „Ich beschäftige mich selbst in den Stunden, die weder zum Tage, noch zur Nacht gehören, mit der Eitelkeit der Heilkunde, obgleich ich nicht zu heilen vermag. Die Stadt, in der ich lebe, ist groß, die Bewohner sind Riesen, aber es sind harte Herren. Womit könnte ich sie beschwichtigen, als indem ich meine Tage mit der Heilung ihrer Krankheit vergeude! Ich heile Babel, aber es bleibt immer siech. Ich flehe zu Gott, daß er mir bald die Erlösung sende und mir die Freiheit gewähre, die Ruhe zu genießen, daß ich zu einem Orte lebendigen Wissens, zur Quelle der Weisheit wandern könnte" [2]). Die Stadt von der Jehuda hier spricht, ist Toledo, wo er im Mannesalter weilte [3]). Er sehnte sich daraus hinweg, weil Toledo damals noch nicht Sitz der jüdischen Wissenschaften war [4]).

Die ganze Kraft seines schöpferischen Geistes verwendete er für die Dichtkunst und für die gedankenmäßige Erforschung des Judenthums. Von der Poesie, die ihm als etwas Heiliges und Gottentstammtes galt, hatte er eine richtigere Vorstellung als seine arabischen und jüdischen Zeitgenossen. Er sprach es deutlich aus, daß der Dichterdrang etwas Ursprüngliches, Angebornes sein müsse, und nicht eine Kunst, die erlernt werden könne. Er spottet über diejenigen, welche Regeln über Versmaaß und Reim ertheilen und groß damit thun. Der wahre, berufene Dichter trage die Regel in

[1]) Vergleiche Divan 28 und 127.
[2]) Das. 129.
[3]) Vergleiche Landshut Amude Aboda I. S. 77.
[4]) Responsum des Joseph Ibn-Migasch in Peer ha-Dor. Nr. 211, 214.

sich und werde, ohne zu fehlen, stets das Richtige treffen[1]). So lange er jung war, verschwendete er das Gold seiner reichen Poesie an leichten Flitterkram, machte wie alle Welt lobschäumende Kaziden, um seine zahlreichen Freunde zu verherrlichen. Er sang von Wein und Freuden und dichtete Räthsel. Als ihn die Freunde darob tadelten (um 1110), erwiderte er ihnen in jugendlichem Uebermuthe:

„Sah vierundzwanzig Jahre noch nicht scheiden,
Und sollt' den Weinkrug grämlich meiden“[2]).

In diesen leichtgeschürzten Dichtungen gefiel er sich, die Schwierigkeit künstlich verschlungener Versmaaße zu überwinden. Oefter brachte er am Ende eines Gedichtes einen arabischen oder castilianischen Vers an[3]). Man erkennt an Wort und Wendung den großen Meister, der mit wenigen kühnen Zügen ein vollendetes Bild zu zeichnen vermag. Seine Naturschilderungen dürfen den besten, welche die Poesie in allen Sprachen geschaffen, an die Seite gesetzt werden. Man sieht die Blumen sprießen und glitzern, man schlürft in vollen Zügen den Balsam ein, mit dem seine Verse durchduftet sind. Die Zweige erliegen der Last ihrer goldenen Früchte, die Sänger der Luft hört man Liebeslieder anstimmen, er malt Sonnenschein und Luftkühlung mit meisterhafter Hand. Beschreibt er den Aufruhr eines sturmbewegten Meeres, so theilt er seinen Lesern die ganze Erhabenheit und Angst mit, die er empfunden[4]). Aber das alles spiegelt den Kern seiner großen Seele nicht ab, es war nur gewissermaßen der Tribut, den er der menschlichen Seite und der Mode gezollt hat. Nicht einmal seine religiösen Dichtungen, in denen er an Fruchtbarkeit seinem ältern Kunstgenossen Mose Ibn-Esra nicht nachstand — er dichtete deren dreihundert — vielmehr an Tiefe, Innigkeit und Formglätte ihn wie alle seine Vorgänger bei weitem übertraf, offenbaren seine wahre Dichtergröße. Jehuda Halevi's Bedeutung als Dichter liegt in seinen national-religiösen Schöpfungen. Da, wo er aus der Tiefe seiner Dichterbrust schöpfte, wo sein ganzes Wesen in Begeisterung aufgeht, wo er Zion und seine einstige und zukünftige Herrlichkeit besingt, wo er über seine jetzige Knechtsgestalt sein Haupt verhüllt, da ist seine

1) Chozari V. Nr. 16.
2) Orient Litbl. 1850 col. 398.
3) Divan 135, 137, 138, 141.
4) Ginse Oxford 41. Die Seestücke in Betulat 86 und Orient 1851, 462.

Dichtung Wahrheit, da ist nichts Gekünsteltes, nichts Gemachtes, Alles ist tief empfunden. Jehuda Halevi's Zioniden (Gesänge von Zion) erinnern unter allen neuhebräischen Dichtungen am meisten an die Psalmen. Wenn er seinen Schmerz um Zion's Wittwenschaft aushaucht, oder wenn er von Zion's künftigem Glanze träumt, wie es mit seinem Gotte und seinen Kindern vereint sein wird, glaubt man einen Korachiden zu hören. Jehuda Halevi's reif gewordene Muse hatte ein großes Ziel: Israel, seinen Gott und seine Heiligthümer, seine Vergangenheit und Zukunft, seine Hoheit zu besingen und Niedrigkeit zu beweinen. Er war Nationaldichter, darum ergreifen seine Lieder jeden Leser mit unwiderstehlicher Gewalt. Ibn-G'ebirol's Klagen um die eigene Verlassenheit vermögen nur schwaches Interesse zu erregen; Mose Ibn-Esra's Schmerz über unglückliche Liebe und deren Folgen lassen kalt; dagegen Jehuda Halevi's Trauer um seine Herzensgeliebte Zion lassen kein fühlendes Herz ungerührt.

Jehuda Halevi's Nationalpoesie erhält einen um so höhern Werth, wenn man wahrnimmt, daß sie keiner dichterischen Laune entstammte, sondern von einer tief ernsten Ueberzeugung getragen war. Er war nicht bloß vollendeter Dichter, er war auch geistvoller Denker, aber in der Art, daß Empfinden und Denken in seinem Innern in Eins zusammenflossen. Poesie und Philosophie waren in seiner Brust innig verschwistert, aber beide nicht als etwas Fremdes, Erborgtes, künstlich Angeeignetes, sondern als etwas Ureigenes. Wie er die Nationalgefühle Israel's in seinen Zioniden zum Ausdruck brachte, so verdolmetscht er auch, wenn man so sagen darf, die Nationalgedanken des Judenthums auf eine sinnige, geistvolle Weise. Poesie und Philosophie dienten ihm nur dazu, Israel's Erbe zu verklären und zu vergeistigen. Er stellte eigene Gedanken auf über das Verhältniß Gottes zur Welt, des Menschen zu seinem Schöpfer, über den Werth der metaphysischen Speculation, über ihr Verhältniß zum Judenthum und über die Bedeutung desselben gegenüber dem Christenthum und Islam. Alle diese tief einschneidenden Fragen löste er nicht in trockener, scholastischer Weise, sondern lebendig, warm, überwältigend. Ist er in seinen Liedern einem Korachiden ähnlich, so gleicht er in seiner Gedankenentwickelung dem Verfasser des Hiob, nur inhaltsreicher, tiefer, umfassender. Diesem oder dem dichterischen Philosophen Plato hat Jehuda Halevi die Form seines religiösphilosophischen Systems entlehnt, die Gedanken nicht bloß in Zwie-

gesprächen auseinander zu legen, sondern sie an eine geschichtliche Thatsache zu knüpfen, eine Form, welche das Interesse für den Gegenstand um Vieles erhöht und den Eindruck dauernd macht. Als einige Jünger ihn fragten, wie er sich das rabbanitische Judenthum zurechtlege, und wie er die Einwendungen, welche die Philosophie, das Christenthum, der Islam und das Karäerthum gegen dasselbe vorbringen, zurückweise, antwortete Jehuda Halevi mit einem umfassenden, gedankenreichen Werke in Dialogform in einem eleganten Arabisch geschrieben. Das Werk sollte die Wahrheit des Judenthums beweisen und die geschmähte Religion rechtfertigen, wie sein Titel lautet (Kitab al-Chuǵgah w' Addalil fi Nusrah Din addsali).

Ein Heide, der weder etwas von der Schulweisheit, noch von den bestehenden drei Religionen weiß, aber das Bedürfniß fühlt, sich mit seinem Schöpfer in eine innige, kindliche Verbindung zu setzen wird von der Wahrheit des Judenthums überzeugt. Dieser Heide ist der Chazarenkönig Bulan, welcher sich zur Religion Israel's bekannte (B. V.$_2$ S. 189). Ihn nahm der Philosoph von Castilien zum geschichtlichen Ausganspunkt, und davon erhielt das Werk seinem Namen Chozari (falsch Kusari). Die künstlerische Einleitung spannt das Interesse des Lesers durch eine sachgemäße Einkleidung.

Dem Chazarenkönig, der ein eifriger Anhänger seines Götzencultus war und fromme Gesinnungen hatte, sei wiederholentlich ein Engel im Traum erschienen, der ihm die bedeutungsvollen Worte zugerufen: „Deine Gesinnung ist gut, aber dein gottesdienstliches Thun ist verwerflich". Um Gewißheit zu erlangen, auf welche Weise die Gottheit verehrt werden sollte, habe er sich an einen Philosophen gewendet. Der Weltweise, halb dem aristotelischen, halb dem neuplatonischen System huldigend, entwickelte dem Könige mehr den Unglauben als den Glauben. Er setzte ihm auseinander, daß die Gottheit zu erhaben sei, um zum Menschen in irgend einem Verhältniß zu stehen, oder von ihm gottesdienstliche Verehrung zu verlangen. Die Welt und das Menschengeschlecht seien ebenso urweltlich wie die Gottheit. Man bedürfe keines persönlichen Gottes, da dieser ohnehin vermöge seiner Unveränderlichkeit gar nicht auf die niedere Welt einwirken könne. Der physisch und geistig gut ausgestattete Mensch vermöge ganz ohne Religion den höchsten Grad

der Vollkommenheit zu erreichen durch philosophische Theorie und sittliches Leben, dann habe er Theil an dem allgemeinen Weltgeiste (der intellectuellen Welt, dem thätigen Verstande), erlange dann eine Engelsnatur und gehe ein zu der Schaar der Denker, der Hermes, Asklepios, Sokrates, Plato und Aristoteles. Eine auf Glauben beruhende und in religiösen Thathandlungen bestehende Religion sei für diesen hohen Standpunkt ganz bedeutungslos, ja solch ein vollkommener Mensch könne selbst eine Religion erfinden, lehren und ausbreiten. Möglich, daß ein solcher durch Theilhaben am Weltgeiste die Zukunft durch Träume und Gesichte zu offenbaren im Stande sei.

Der Chazarenkönig habe sich aber durch diese erstarrende Auseinandersetzung wenig befriedigt gefühlt. Er empfand es, wie es ihm auch der Engel im Traum angedeutet hat, daß es gottesdienstliche Handlungen von unbedingtem Werthe geben müsse, ohne welche die fromme und sittliche Gesinnung ohne Bedeutung sei. Es wäre sonst auch gar nicht zu begreifen, wie das Christenthum und der Islam, welche die Welt unter sich getheilt haben, einander bekämpfen können und sogar das gegenseitige Niedermetzeln für ein frommes Werk halten, wodurch sie das Paradies erlangen würden, wenn gottesdienstlicher Cultus etwas ganz Gleichgültiges wäre. Beide Religionen berufen sich außerdem auf göttliche Offenbarungen und weisen Propheten auf, welche vermittelst der Gottheit Wunder gewirkt haben. Diese müsse also doch in irgend einer Weise eine Beziehung zu den Menschen haben, es müsse irgend etwas Geheimnißvolles geben, wovon die Philosophen nichts ahnen. Darauf habe sich der König entschlossen, die Vertreter des Christenthums und des Islam zu berufen, um von ihnen die wahre Religion kennen zu lernen. Die Juden mochte er Anfangs gar nicht zu Rathe ziehen, weil aus ihrer niedrigen Stellung und der allgemeinen Verachtung, der sie anheimgefallen sind, die Niedrigkeit ihrer Religion hinlänglich zu erkennen sei.

Das Christenthum habe darauf dem Chazarenkönig sein Glaubenskenntniß durch den Mund eines Priesters eröffnet. Die christliche Religion nehme die Urweltlichkeit Gottes und der Weltschöpfung an, lehre auch, daß alle Menschen von Adam abstammen, glaube an Alles, was die Thora und die Grundschriften des Judenthums lehren, habe aber zum Grunddogma die Menschwerdung der Gott-

heit vermittelst einer Jungfrau aus dem jüdischen Fürstenhause. Die Christenlehre nehme an, diese Jungfrau habe einen sichtbaren Menschen, aber unsichtbaren Gott, einen erscheinenden Propheten, aber ein unsichtbares Gotteswesen zur Welt gebracht. Der Gottessohn sei eins mit dem Vater und dem heiligen Geiste. Dieser dreieinige Gott werde von den Christen als eine Einheit verehrt, wenn auch der Ausdruck ihn als eine dreifache Persönlichkeit bezeichne. Viele Juden haben an diesen Gottessohn geglaubt, die Meisten aber ihn verworfen, darum habe auch Gott sie verworfen, und die Christen seien als die wahren Israeliten zu betrachten; die zwölf Apostel seien an die Stelle der zwölf Stämme getreten.

Der Chazarenkönig habe sich auch von der Auseinandersetzung des Christen nicht befriedigt gefühlt, weil diese Annahme sich mit dem Verstande nicht vertrage, sie müßte denn auf eine unwiderleglich überzeugende Weise dargethan werden, wodurch sich die menschliche Vernunft genöthigt sähe, sich gefangen zu geben. Ihm aber leuchte der Grundglaube des Christenthums nicht ein, da er nicht in demselben erzogen sei; er habe es daher als seine Pflicht angesehen, noch weiter der wahren Religion nachzuforschen.

Er habe darauf einen islamitischen Theologen gefragt, der ihm die Grundlehre des Islam auseinandersetzte. Diese nehme die Einheit und Urweltlichkeit Gottes und die Weltschöpfung aus Nichts an, die Verähnlichung Gottes mit einem Menschen weise sie zurück. Sie lehre, daß Mohammed das Siegel der Propheten sei, der alle Völker zum Glauben berufen, den Gläubigen das Paradies mit allen Wonnen von Essen, Trinken und Liebesgenuß verheißen, dem Ungläubigen aber das ewige Feuer der Verdammniß zugewiesen habe. Die Wahrheit des Islam beruhe auf dem Umstande, daß kein Mensch im Stande sei, ein so vortreffliches Buch, wie der Koran, oder auch nur eine einzige seiner Suren zu verfassen. — Auch ihm habe der Chazarenkönig entgegnet, daß der vertraute Umgang Gottes mit den Sterblichen auf unumstößlichen Beweisen beruhen müsse, dergleichen der Beweis von der Göttlichkeit des Koran für ihn nicht ist. Denn wenn sein Styl auch einen Araber zu überzeugen vermöge, so habe dieses für ihn, der des Arabischen unkundig sei, keine Beweiskraft.

Da sich der Christ und der Moslim auf das Judenthum als auf die bewahrheitende Voraussetzung ihrer beiden Religionen be-

rufen, so habe sich der Wahrheit suchende Chazarenkönig denn doch entschließen müssen, das Vorurtheil gegen das Judenthum zu überwinden und einen jüdischen Weisen zu befragen. Ein Solcher, den er nach seinem Glaubensbekenntniß gefragt, habe es ihm solchergestalt auseinandergesetzt. Die Juden glauben an den Gott ihrer Vorfahren, der die Israeliten aus Egypten befreit, für sie Wunder gethan, sie ins heilige Land geführt, ihnen Propheten erweckt hat mit einem Worte, sie glauben an das, was die heilige Schrift ihres Bundes lehrt. Darauf der Chazarenkönig: „Ich hatte wohl Recht, die Juden nicht zu befragen, weil die Niedrigkeit ihrer Stellung sie um jede vernünftige Ansicht gebracht hat. Du, o Jude! hättest doch vorausschicken müssen, daß ihr an einen Weltschöpfer und Weltlenker glaubt, statt mir so trocken und abweisend ein Bekenntniß abzulegen, das nur für euch Bedeutung hat." Darauf der jüdische Weise: „Aber gerade diese Annahme, daß Gott Schöpfer und Erhalter sei, bedarf erst des weitläufigen Beweises, und die Philosophen sind verschiedener Ansicht darüber, während der Glaube, daß Gott uns Israeliten Wunder gethan hat, keines Beweises bedarf und auf unumstößlicher Augenzeugenschaft beruht"[1]. An diesem Entscheidungspunkte angelangt, hat es der Religionsphilosoph Jehuda Halevi leicht, die Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Judenthums zu entwickeln. Die Philosophie weist Gott und die Religion aus der Welt, sie weiß nichts damit anzufangen. Das Christenthum und der Islam wenden der Vernunft den Rücken, sie finden sie im Widerspruch mit den Hauptlehren ihrer Religion, wenigstens wissen sie nicht etwas allgemein Ueberzeugendes zur Begründung ihres Bekenntnisses vorzubringen. Das Judenthum dagegen geht von einer sinnesgewissen Thatsache aus, welche keine Vernunft wegzudeuteln vermag; es kann sich daher mit der Vernunft vertragen, weist sie jedoch in Schranken und läßt die leicht zur Sophisterei ausartenden Verstandesschlüsse nicht zu, wo die Gewißheit auf anderem Wege zu erreichen ist.

Mit seiner richtigen Ansicht über den Werth des speculativen Denkens der dogmatischen Metaphysik steht Jehuda Halevi nicht nur in seiner Zeit allein, sondern er eilte damit auch mehrere Jahrhunderte voraus. Während die Denker seiner Zeit, Juden, Moham-

[1]) Chozari I, 1—13.

medaner und Christen, Rabbiner, Ulemas und Kirchenlehrer das Knie vor Aristoteles beugten, dessen philosophische Aussprüche über Gott und sein Verhältniß zur Welt fast über die heilige Schrift setzten, wenigstens die Bibelverse so lange zwängten und deuteten, bis sie einen philosophischen Sinn aussagen mußten, und also in einem Athemzuge gläubig und ungläubig waren, hatte Jehuda Halevi den Muth; dem menschlichen Denken seine naturgemäße Grenze zuzuweisen und ihm zuzurufen: Bis hierher und nicht weiter! Die Philosophie habe keine Berechtigung, gegen offenkundige Thatsachen anzurennen, sondern müsse dies als unumstößliche Wahrheit hinnehmen, und erst von da aus beginnt ihre Wirksamkeit, sich die Thatsachen zurecht zu legen und sie mit Gedanken zu durchleuchten. Wie im Reich der Natur das Denken die thatsächlichen Erscheinungen, so auffallend und vernunftwidrig sie auch auftreten, nicht wegleugnen darf, sondern sich bemühen muß, sie zu fassen, ebenso müsse es sich auf dem Gebiete der Gotteserkenntniß verhalten [1]). Diesen trefflichen und unerschütterlichen Gedanken, der erst in der neuesten Zeit nach vielen Irrgängen der Philosophie sich Bahn bricht, hat Jehuda Halevi zuerst aufgestellt. Von den Resultaten des griechischen Geistes, welchen gelehrige Philosophenjünger gierig einsogen, urtheilte er in einem ebenso schönen, als wahren Gedichte:

„Laß Dich durch griechische Weisheit nicht verlocken,
Die keine Früchte treibt, nur schöne Blüthen.
Und ihr Inhalt? Das Weltall nicht von Gott erschaffen,
Von Urbeginn an da, umhüllt mit Mythen.
Lauschst du gierig auf ihr Wort, du kehrst zurück
Mit geschwätzigem Mund, das Herz leer, unzufrieden" [2]).

Der Philosophie dürfe man, nach Jehuda Halevi's Ansicht, in religiösen Dingen schon deßwegen keine entscheidende Stimme einräumen, weil sie öfter Schwankungen unterworfen ist, und die Jünger derselben oft entgegengesetzte Ansichten aufstellen. Wenn sie die Erkenntniß Gottes anstrebt, so verbindet sie damit nur einen theoretischen Zweck, um den Drang nach Wissen zu befriedigen, aber nicht ein höheres Ziel erreichen zu lassen.

Das Judenthum könne daher nach diesem System gar nicht von der Philosophie angefochten werden, weil es auf einem festen

1) Das. I, 5.
2) Betulat 56, Ende, Geiger, Divan 86.

Grunde beruhe, den der Denker respectiren müsse, auf dem Grunde der Thatsachen. Die jüdische Religion sei nicht allmälig durch eine fortschreitende Entwickelung entstanden, daß sie etwa von einem weisen Manne ausgedacht, von zuströmenden Anhängern anerkannt und verbreitet worden wäre. Sie sei vielmehr plötzlich wie eine Schöpfung in's Leben getreten. Sie sei vor einer großen Volksmenge, vor Millionen Menschen geoffenbart worden, die es wohl nicht an Prüfung und Untersuchung haben fehlen lassen, ob sie nicht von einem Blendwerk getäuscht worden seien. Auch alle die Wunder, welche der sinaitischen Offenbarung vorangegangen und während der Wüstenwanderung sich fortsetzten, seien vor vielen Augen geschehen, wobei keine Täuschung möglich war. Aber nicht bloß ein einziges Mal, etwa in den Anfängen des israelitischen Volksthums, hat sich die sichtbare Einwirkung Gottes auf dasselbe erwiesen, sondern sie zeigte sich öfters und äußerte sich ein halbes Jahrtausend hindurch, in dem Ausgießen des prophetischen Geistes auf Einzelne und ganze Kreise. Vermöge dieses Charakters augenscheinlicher Thatsächlichkeit wohne dem Judenthume eine größere Gewißheit ein, als sie die Weltweisheit zu geben vermöge. Das Dasein Gottes ist durch die Offenbarung am Sinai kräftiger bewiesen, als durch Verstandesschlüsse. Wenn also das Judenthum die Schöpfung des All aus Nichts, die Einheit Gottes, dessen Vorsehung und väterliche Waltung über das Menschengeschlecht lehrt, so seien hiermit die das Gegentheil behauptenden Voraussetzungen der Philosophie wie weggeblasen. Damit glaubte Jehuda Halevi nicht bloß der philosophischen Weltanschauung seiner Zeit, sondern zugleich dem Christenthum und dem Islam den Boden entzogen und das Kriterium angegeben zu haben, wodurch die wahre Religion von der falschen unterschieden werden könnte [1]). Das Judenthum vertröstet seine Bekenner nicht auf ein seligkeitsvolles Jenseits, sondern zeigt ihnen schon hienieden einen Einblick in das göttliche Reich und erhebt durch fortdauernde, unleugbare Thatsachen die Hoffnung auf Unsterblichkeit der Seele zur Gewißheit [2]).

Indessen hatte er hiermit nur das Judenthum im Allgemeinen denkmäßig begründet, noch nicht seinen reichen Inhalt. Um diesen zu rechtfertigen, stellte Jehuda Halevi eine Ansicht auf, die jeden-

[1]) Chozari I. 27—91.

[2]) Das. 104—109.

falls originell und geistreich ist. Die Wahrheit der Weltschöpfung, wie sie die Thora erzählt, voraussetzend, geht er von dem Punkte aus, daß Adam, da er aus der Hand des Schöpfers ohne störende elterliche Einflüsse hervorgegangen ist, geistig und körperlich vollkommen gewesen sei und das Ideal, welches je Menschen erreichen könnten, rein dargestellt habe. Alle Wahrheiten, die dem menschlichen Geiste zugänglich sind, habe Adam ohne mühsames Erlernen durch innere Anschauung gewußt, er habe gewissermaßen eine prophetische Natur besessen und heiße darum Gottes Sohn. Diese Vollkommenheit, das geistig-sittliche Gut, habe er auf diejenigen seiner Nachkommen vererbt, die dafür vermöge ihrer seelischen Organisation empfänglich waren. Durch die lange Kette der Geschlechter, nicht ohne Unterbrechung, sei diese angeborene Tugendhaftigkeit auf den Stammvater der Israeliten, auf Abraham, übergegangen und habe sich auf die Ahnen der zwölf Stämme vererbt. Das israelitische Volk bilde daher das Herz und den Kern der Menschheit, das für die göttliche Gnade, namentlich für die Prophetengabe, ausschließlich befähigt sei [1]). Diese ideale Natur erhebe die Inhaber zu einem höhern Grade, sie bilde gewissermaßen die Zwischenstufe zwischen den gewöhnlichen Menschen und den Engeln. Um diese göttliche Eigenthümlichkeit zu erhalten und zu pflegen, dazu bedurfte es eines Schauplatzes, der vermöge seiner klimatischen Verhältnisse das höhere Geistesleben zu fördern im Stande sei. Dazu habe Gott das Land Kanaan ausersehen. Wie das israelitische Volk, so sei auch das heilige Land auserwählt worden, weil es im Mittelpunkte der Erde liege. Dort habe sich die Waltung Gottes durch Erweckung von Propheten und durch einen von der Natur unabhängigen, außerordentlichen Segen oder Fluch sichtbarlich gezeigt [2]). Auch die Gebote und Verbote, welche das Judenthum vorschreibt, seien Mittel, um die göttlich-prophetische Natur in der israelitischen Nation zu pflegen und zu erhalten. Dazu waren die Priester aus dem Hause Aarons berufen, dazu der Tempel erbaut, dazu die Opfergesetze vorgeschrieben und der ganze Cultus angeordnet. Die Gottheit allein, die alle diese Gesetze gegeben, wisse, inwiefern sie den Hauptzweck fördern. Menschliche Klügelei dürfe daran nicht mäkeln oder ändern, weil der Zweck durch eine noch so geringfügig

[1]) Das. 47, 95, 103, IV. 15
[2]) Das. 109, II. 10—14, 22 V. 22.

scheinende Aenderung leicht verfehlt werden könnte, ebenso wie die Natur durch eine geringe Veränderung des Bodens und des Klima's andere Erzeugnisse hervorbringt[1]. Nicht die Pflichten der Sittlichkeit und nicht die Vernunftgesetze machten die Eigenthümlichkeit des Judenthums aus (wie Manche annehmen); diese seien vielmehr nur als Grundbedingungen zur Constituirung und zum Zusammenhalten des Gemeinwesens anzusehen, wie denn auch eine Räuberbande des Rechts und der Billigkeit nicht entrathen kann, wenn sie sich nicht auflösen will. Den Kern des Judenthums bilden vielmehr die Religionspflichten, die dazu geeignet sind, das göttliche Licht, die göttliche Gnade, die fortdauernde prophetische Erweckung im israelitischen Volke zu erhalten[2].

Obwohl die eigentliche Bedeutung der Religionsgesetze dem menschlichen Denkvermögen entzogen ist, entzogen sein soll, spiegele sich doch in ihnen die Weisheit ihres Urhebers ab. Das Judenthum schreibe weder ein einsiedlerisches Leben, noch asketische Kasteiung vor, sei überhaupt Feind des brütenden Tiefsinns, es verlange vielmehr von seinen Bekennern freudige Stimmung. Es weise jeder Seelenthätigkeit und jeder Herzensregung Maaß und Begrenzung zu und erhalte dadurch das Einzelleben und das Gesammtleben der Nation in harmonischem Gleichgewicht. Ein Frommer im Sinne des Judenthums flieht weder die Welt, noch verabscheut er das Leben und wünscht sich den Tod, um alsbald zum ewigen Leben zu gelangen, versagt sich nicht die Lebensfreuden, sondern ist ein gerechter Herrscher über sein Gebiet, den leiblichen und seelischen Organismus. Er theilt jeder Kraft des Leibes und der Seele das Gebührende zu, hütet sie vor Mangel und Ueberfluß, macht sie dadurch gefügig und gebraucht sie dann als willige Werkzeuge, um die hohe Stufe des in Gott wurzelnden, höhern Lebens zu erzielen[3].

Nachdem Jehuda Halevi den hohen Werth des religiösen Thuns gefunden hatte, war es ihm ein Leichtes, das talmudische Judenthum, gegenüber dem Karäerthum, zu rechtfertigen. Sobald die Religionsgesetze, die Ritualien des Judenthums, Hebel sind, um die göttliche Gnade und die prophetische Natur des israelitischen Volkes

[1] Das. 99, II. 50.
[2] Das. III. 48.
[3] Das. II. 1—5.

stets wach und thätig zu erhalten, so dürfen sie nicht beliebig ausgelegt, nicht willkürlich geübt, sondern müssen von vorn herein fest und unverrückbar geregelt werden. Die Regelung gebe die talmudische Ueberlieferung, welche die feine Grenzlinie zwischen dem erlaubten und unerlaubten Thun genau verzeichne. Das Karäerthum ist selbst genöthigt, eine Tradition anzunehmen, aber es ist nicht folgerichtig, verwirft das Eine und nimmt das Andere ohne Grund und leitendes Prinzip an. Daher komme es, daß die karäischen Autoritäten über manche wichtige Punkte des Judenthums verschiedener Ansicht sind [1]). Das rabbinische Judenthum gewähre dagegen dem religiösen Gewissen Beruhigung, indem es keine Schwankungen zulasse, und morgen dasselbe religiös geboten oder verboten bleiben werde, wie heute, während das Karäerthum von der Deutung der Schrift abhängig ist und jeden Augenblick einer verschiedenen Auffassung der Religionsgesetze gewärtig sein muß [2]).

Die Annahme, daß das Judenthum eine Anstalt sei zu dem Zwecke, die göttlich-prophetische Natur in einem geschlossenen Kreise, in einem Stamme, der die innere Anlage dazu von Adam durch die Patriarchen und Abraham geerbt hat, zu erhalten und zu fördern, mußte den kastilischen Philosophen zur Consequenz führen, daß die Proselyten, die sich dem Judenthum anschließen, so innig religiös sie auch sein mögen, dieser höhern Natur nicht theilhaftig werden können. Das Judenthum hat nur die Nachkommen Israel's zu seinem Dienste berufen, die andern Völker dagegen seien nicht dazu verpflichtet. Treten sie zum Judenthume über, so haben sie Theil an den äußerlichen Segnungen, welche Gott den Israeliten für Befolgung der Gesetze verheißen hat, aber nie können sie den hohen prophetischen Grad erreichen [3]). Die Christen und Mohammedaner, obgleich sie auf dem Judenthume fußen und das heilige Land verehren und dahin wallfahrten, betrachtete Jehuda Halevi als Götzendiener, die nur mit dem Gegenstand der Verehrung gewechselt haben. Es war allerdings richtig, was er von den Anhängern der beiden Religionsformen zu seiner Zeit behauptete, daß die Christen ein hölzernes Kreuz und die Mohammedaner den schwarzen Stein der Kaaba verehrten, also ganz in biblischem Sinne Verehrer von Holz

1) Das. 23—38.
2) Das. 50.
3) Das. I. 27, 101.

und Stein waren [1]). Aber dem Christenthum und dem Islam in ihrer ursprünglichen Gestalt ließ Jehuda Halevi Gerechtigkeit widerfahren; sie seien Veranstaltungen zur Läuterung und Veredelung der Menschheit. Die Knechtsgestalt, die Israel in der Verbannung unter den Völkern der Erde angenommen hat, ist nach der Ansicht des dichterischen Philosophen kein Beweis für seine Verkümmerung und seine Hoffnungslosigkeit. Ist doch auch die Machtentfaltung, deren das Christenthum und der Islam gleicherweise sich rühmen, kein Beweis für die Göttlichkeit ihrer Lehre. Denn es könne doch nur das Eine oder das Andere die wahre Religion sein, wenn von der äußern Stellung auf die innere Würdigkeit geschlossen werden sollte. Armuth und Elend, verachtet in den Augen der Menschen, stehen in den Augen Gottes höher als aufgeblähte Größe und Stolz. Sind doch auch die Christen nicht stolz auf ihre Machthaber, sondern auf die Dulder, auf Jesus selbst, der da empfahl, dem, der die rechte Wange schlägt, auch die linke zu reichen, und auf die Apostel, welche in Niedrigkeit und Verachtung das Märtyrerthum erlitten haben. Ebenso rühmen sich die Mohammedaner der Gehilfen ihres Propheten, die viel Leid seinetwegen erduldet haben [2]). Der größte Dulder ist aber Israel, weil er im Menschengeschlechte das ist, was das Herz im menschlichen Organismus. Wie dieses an allen Leiden des Körpers den lebhaftesten Antheil hat, ebenso wird die jüdische Nation von jedem Mißgeschick, das geflissentlich oder unwillkürlich von den Völkern ausgeht, am unbarmherzigsten getroffen. Von Israel gelte das Wort, welches der große Prophet die Völker der Erde sprechen läßt: „Es trägt unsere Krankheit und unsere Schmerzen sind ihm aufgeladen." Das jüdische Volk ist aber trotz seines namenlosen Elendes nicht erstorben, es gleicht vielmehr einem gefährlich Kranken, den die Kunst der Aerzte allerdings aufgegeben hat, der aber seine Rettung von einem Wunder erwartet. Von Israel gelte das Bild von den zerstreuten Todtengebeinen, welche auf des Propheten Wort sich aneinander fügten, Fleisch und Haut annahmen und von Odem belebt, wieder auferstanden; das Alles sei vollständig Israel in seiner verkümmerten Gestalt [3]). Die Zerstreuung Israel's ist eine wunderbar göttliche Veranstaltung, um die

[1]) Das. IV. 11.
[2]) Das. I. 113, IV. 22.
[3]) Das. II. 34–42.

Völker der Erde mit dem ihm verliehenen Geiste zu durchdringen. Der israelische Stamm gleiche einem Saamenkorne, das in die Erde gelegt, dem Auge eine Zeitlang verwesen, in die Elemente seiner Umgebung verwandelt erscheint und keine Spur seines frühern Wesens behalten hat, dann aber, wenn es keimt und sprießt, seine ursprüngliche Natur wieder annimmt, die entstellenden Hüllen von sich stößt, die Elemente läutert und sie nach seinem Wesen umwandelt, bis es sie von Stufe zu Stufe zur höhern Entfaltung bringt. Wenn das Menschengeschlecht einst, durch das Christenthum und den Islam vorbereitet, die wahre Bedeutung der jüdischen Nation als Trägerin des göttlichen Lichtes anerkennen wird, so wird es die Wurzel ehren, auf die es früher mit Verachtung herabgesehen hat. Es wird sich mit ihm innig vereinen, wird geläuterte Frucht werden, wird in das Messiasreich eingehen, welches die Frucht des Baumes ist [1]).

Gewiß, die hohe Bedeutung des Judenthums und des Volkes, das es bekennt, ist noch nie beredter gepredigt worden. Gedanken und Gefühle, Philosophie und Poesie haben sich in diesem originellen System Jehuda's, des Kastilier's, verschmolzen, um ein hohes Ideal aufzustellen, das der Vereinigungspunkt von Himmel und Erde sein soll. Die Kunstgriffe, welche die früheren jüdischen Religionsphilosophen gebrauchten, um das Judenthum als göttlich darzustellen und vor dem Tribunal der Vernunft zu rechtfertigen — daß seine Grundwahrheiten der Philosophie nicht widerstritten, und daß es auf reine Sittlichkeit abziele — diese Kunstgriffe verwarf Jehuda Halevi, da sie gerade den Grundkern des Judenthums gewissermaßen verstecken oder nur obenhin berühren. Der kastilische Religionsphilosoph verschmähte jeden äußern Maßstab als unzureichend für die riesige Größe des Judenthums. Er verachtete das Gerüste aufeinander gethürmter Schlußfolgerungen, weil sie trotz ihrer scheinbaren Festigkeit keine beruhigende Gewißheit für das religionsbedürftige Gemüth gewähren. Er dagegen geht von festen Thatsachen aus, denen so viel Beweiskraft innewohne, daß sie der eigensinnigste Zweifler selbst nicht anzufechten vermöge, und auf diesen Grund erbaut er den Tempel des Judenthums, sogar des rabbinisch-talmudischen Judenthums, an dem ihm kein Titelchen unwichtig und unwesentlich erscheint. Sein System, so viel schwache Seiten es

[1]) Das. IV. 23.

auch dem tiefen Blick verräth, enthält dennoch viel Wahres, vor Allem ist es national, und der Weg, den er eingeschlagen, ist der einzige, der zum richtigen Verständniß des Judenthums führt.

Eigen ist es, daß das religionsphilosophische System des Chozari, obwohl das Werk kaum drei Jahrzehnde nach dem Erscheinen in's Hebräische übersetzt wurde, keinen nachhaltigen Eindruck auf die Denker der Zeitgenossen hervorgebracht und nur sehr wenig zur Fortentwickelung des Judenthums im Mittelalter beigetragen hat. Man verehrte den Verfasser hoch, wendete auf ihn den Vers an: „Hüte dich, den Leviten zu verlassen", man eignete sich Manches aus seinem Systeme an, ließ sich aber nicht davon befruchten. Die Zeit hatte noch kein Verständniß für die vollendete Schöpfung, welche die jüdisch-spanische Cultur erzeugt hatte. So wie Ibn-G'anach's großartige Leistungen auf dem Gebiete der Bibelforschung, so blieben auch Jehuda Halevi's Ideen über das Judenthum unbeachtet; Beide finden erst in der Jetztzeit ihre gerechte Würdigung.

Abulhassan Jehuda gehörte nicht zu denen, welche erhaben denken und niedrig handeln; Gesinnung und That flossen bei ihm in eins zusammen. Sobald er zur Ueberzeugung gekommen war, daß der hebräischen Sprache und dem Lande Kanaan eine eigene Göttlichkeit innewohne, daß sie geweihte Gefäße für einen heiligen Inhalt seien, beherrschte diese Ueberzeugung auch seine Handlungsweise. Er ließ eine Zeit lang die Schätze seines Dichtergeistes unbenutzt, weil er es für eine Entweihung hielt, die heilige Sprache zum Affen der arabischen Versmaße zu machen. Wären Reim und Versmaß wesentliche poetische Schönheiten, meinte er, so hätten sich ihrer die Propheten und Psalmisten bedient; sie ließen sie aber unbeachtet, weil diese Kunstform den ausdrucksvollen hebräischen Styl nur verunstalte[1]). Zu seiner Abneigung gegen die neuhebräische Poesie trugen auch viel die Pfuscherarbeiten von Dichterlingen bei, welche den großen Meistern die Handgriffe abmerkten und ihr abgemessenes Reimgeklingel als vollendete Poesie ausgaben. Seine Verehrer konnten aber seine Unlust an dichterischem Schaffen nicht begreifen

[1]) Chozari, II. 66. Parchon Aruch, Einl. S. 56.

und tadelten sein Verstummen. Einer derselben, ein Rabbiner Jechiel, stellte ihn einst darüber zur Rede in einem Doppelverse:

„Warum will Juda uns kein Lied mehr singen?
Hat seine Jugendliebe er vergessen?

Darauf antwortet der Dichter in Unmuth:

„Des Sanges Quell ist Schlamm und Sumpf geworden,
Daran mag meine Seele sich nicht laben.
Wie soll der Leu noch Lust an Pfaden haben,
Darauf sich tummeln niederer Thiere Horden?“ [1]).

Indessen wie ernst gemeint auch das Gelübde gewesen sein mag, nicht mehr hebräisch zu dichten, auf die Dauer konnte es der vollendete Meister nicht erfüllen. Brauchte er doch die Poesie, um die Ideale seines Innern lebensvoll zu verkörpern; war es ihm doch ein unabweisliches Bedürfniß, sich und Andere mit des Liedes Zauberwort zu begeistern. Er vergaß daher bald sein Gelübde und dichtete weiter. Aber einen andern Entschluß, den er in tiefster Seele faßte, vollführte er und brachte ihm die größten Opfer. Es stand dem philosophischen Dichter fest, daß das heilige Land die Spuren göttlicher Gnade trage. Seine Dichterseele war ganz erfüllt von der geistigen Herrlichkeit Paläſtina's. Aus dem verblichenen Glanze seines verkümmerten Zustandes könne man noch höhere Erleuchtung saugen. Die Wollust des Schmerzes durchzuckte sein Herz bei dem Gedanken an die heiligen Trümmer. Für ihn mündeten die Pforten des Himmels noch immer in die Thore Jerusalem's ein, dort ergießt sich noch immer die göttliche Gnade und vermag dem empfänglichen Gemüthe Beseligung und höhern Frieden zu gewähren. Dorthin wollte er ziehen, dort seiner Innerlichkeit leben und sich vom Gotteshauche durchwehen lassen. Als er sein religionsphilosophisches Werk begann, sprach er schmerzlich davon, daß er gleich Andern so abgestumpft gegen das heilige Land sei und mit den Lippen Sehnsucht nach demselben ausdrücke, aber sie nicht zu verwirklichen strebe [2]). Je mehr er sich aber in die Wichtigkeit des heiligen Landes zur Empfänglichkeit für göttliche Gnadengaben hineindachte, je mehr reifte in ihm der Entschluß, dorthin zu wallfahrten und sein Alter dort zu beschließen [3])

[1]) Divan 55, 113.
[2]) Chozari II. 24 —25.
[3]) Das. V. Ende,

Die Schwierigkeit und Gefahren, denen er entgegengehen würde, verhehlte sich Jehuda nicht, aber doch war er in einer Täuschung begriffen. Er schien nämlich zu glauben, da das heilige Land den übermüthigen Moslemim entrissen wurde und unter christlicher Herrschaft stand, werde er die Erlaubniß erhalten, in einem stillen Winkel seiner Andacht zu leben, oder gar da die messianische Zeit der Erlösung zu erwarten. Am meisten verhaßt war ihm, der im christlichen Spanien geboren war, die Herrschaft des Islam, „des Sohnes der Sklavin Hagar." Auf ihn bezog Jehuda Halevi, wie die meisten Juden Andalusien's, Daniel's Bild von dem vierten Reich, das aus Erz und Thon gemischt, auf thönernen Füßen ruht und von göttlicher Hand zertrümmert werden würde. Dann werde die Herrschaft an den Menschensohn, an Israel gelangen. Die Selbstzerfleischung der Mohammedaner in Spanien und die häufigen Siege der christlichen Fürsten über dieselben ließen ihn die Zeit als nahe bevorstehend erwarten. Seine Seele war so tief ergriffen von dem Gedanken an die heilige Stätte, daß er ihm in Traumgestalten vorgaukelte. So hatte er einst einen sein Gemüth tief erschütternden Traum, der ihm den Sturz des Islam zeigte. Diesen Traum und die daran geknüpfte Hoffnung verkörperte er in ein meisterhaftes Gedicht.

„Ziehe ein den stolzen Arm, Hagar's Sohn!
Der Deiner Herrin Kind bedroht mit Hohn.
Ich hab' im Traume Deinen Sturz gesehen,
Vielleicht ist's wachend schon um Dich geschehen.
Trifft das Jahr achthundert und neunzig ein — (1130),
Dann wird Dein Hochmuth gebrochen sein [1]).

Das war die Täuschung, der sich Jehuda's glaubensvolles Herz hingab. Der nationale Gedanken, der ihn ganz beherrschte, hob ihn über die beengte Gegenwart hinweg. Ein andermal sah er im Traume den Tempel wieder hergestellt, die Priester beschäftigt mit weihevollen Handlungen und hörte den Levitenchor an sein Ohr rauschen.

Diesem unwiderstehlichen Drang nach Zion, der gnadenreichen Stadt, entsprang ein Kranz der gemüthvollsten Lieder, die eben so wahr empfunden, wie schöner gebaut sind. Die Zionide, deren Schöpfer

[1]) Orient 1850, 399 ff. Divan 81, 159

Jehuda Halevi ist, bildet die höchste Blüthe der neuhebräischen Poesie und darf mit den Psalmen wetteifern.

O, Stadt der Welt, Du schön in holdem Prangen,
Aus fernem Westen sieh' mich nach dir bangen,
O, hätte ich Adlers Flug, zu dir entflöge ich,
Bis deinen Staub ich netz' mit feuchten Wangen.
Im Osten weilt mein Herz
Ich selbst an Westens Rand.
Wie soll erfreuen mich,
Woran sonst ich Lust empfand?
Wie mein Gelübde lösen,
Wenn ich in Edom's Haft
Zion — ich selbst in Arabien's Joch gebannt?
Wie gilt Hispanien's Gut mir nichts,
Wie mir so hoch dein Staub zu schauen,
Die Stätte, wo einst der Tempel stand [1]).

Das ist der Grundton, der durch alle Zionsgesänge durchklingt. Aber wie mannigfach weiß er das Thema zu behandeln! Welch einen Reichthum von Empfindungen, Bildern und Wendungen entfaltet er dabei! Die israelische Vorzeit entsteht in seinen Versen in verklärter Gestalt, der Volkskörper in der Gegenwart erscheint bald mit der Dornenkrone tausendfachen Leids, bald mit der Strahlenkrone einer glorreichen Zukunft. Der Inhalt seiner lyrischen Ghazelen ergießt sich unwillkürlich in die Seele des Lesers und theilt ihm Schmerz und Wehmuth, Hoffnung und Jubel mit, und lange bleibt sein tiefer Eindruck haften, gemischt aus Schwärmerei und Ueberzeugung.

Der national-begeisterte Dichter gab sich Mühe, seinen Glaubensbrüdern die Sehnsucht nach Jerusalem mitzutheilen und sie zu einer Art Heimkehr zu bewegen. Ein Lied, schwungvoll und lieblich, forderte die Nation, „das ferne Täubchen," auf, die Gefilde Edom's und Arab's (der Christenheit und des Islam) zu verlassen und ihr heimathliches Nest in Zion aufzusuchen [2]). Es blieb ohne Echo. Es gehörte eine hochgespannte, ideale Auffassung dazu, wie sie den frommen Dichterphilosophen durchdrang, um an einen so kühnen Flug auch nur zu denken. Einer seiner Freunde versuchte, ihm selbst den schwärmerischen Entschluß wankend zu machen, in einem

[1]) Betulat 53, Sachs religiöse Poesie 292 f.
[2]) Divan 158.

Briefe von ernstem und spöttelndem Inhalte. Jehuda Halevi blieb die Antwort nicht schuldig und rechtfertigte seinen Entschluß mit leidenschaftlichem Feuer. „Haben wir im Morgen- oder Abendlande eine feste Stätte, wo wir sicher weilen dürfen?" macht er unter andern Gründen geltend [1]). Wie mit unsichtbaren Banden fühlte sich seine Seele zu der Urheimath hingezogen, er konnte sich ihnen nicht entwinden. Als er sein unsterbliches Werk, den Dialog des Chozari, vollendet hatte (um 1141), dachte er ernstlich daran, die heilige Reise anzutreten. Eine Veränderung in seinen Lebensverhältnissen, die er nur andeutet, beseitigte jede Bedenklichkeit. Er traf nun alle Vorkehrungen dazu. Nicht geringe Opfer brachte er diesem bewunderungswürdigen, wenn auch abenteuerlichem Entschlusse. Er tauschte sicheres, behagliches Leben für Unruhe und Ungewißheit ein, er verließ seine einzige Tochter und seinen Enkel Jehuda, die er wie seinen Augapfel liebte. Er verließ das Lehrhaus, das er in Toledo gegründet, und einen Kreis von Jüngern, die er als Söhne liebte, und die ihn als Vater verehrten [2]). Er sagte Lebewohl seinen zahlreichen Freunden, die ihm neidlos als einer anerkannten Größe huldigten, und von denen Einer sagte: „ganz Jakob bekennt sich zu Jehuda" [3]). Aber dieses Alles schien ihm gering gegen die Liebe zu Gott und zum heiligen Lande. Er wollte sein Herz zum Opfer auf der geweihten Stätte bringen und sein Grab in dem gebenedeiten Staube finden [4]).

Als er, mit reichen Mitteln ausgestattet, seine Reise antrat, glich sein Zug durch Spanien einem Triumphe. Seine zahlreichen Verehrer in den Städten, die er durchzog, erschöpften sich in Aufmerksamkeiten gegen ihn. Der greise, philosophisch gebildete und dichtende Rabbiner Joseph b. Zadik überreichte ihm im Namen der Freunde ein Geschenk, begleitet von einem Huldigungsgedichte, das herzenswarm und tiefempfunden klingt. Er nennt ihn Vater des Gesanges, als wäre die Dichterin Debora seine Amme gewesen, und als hätte Agar ihn erzogen.

„Wer vermag zu Deiner Größe hinanzudringen?"

[1]) Betulat, S. 54, No. 4.

[2]) Betulat 62 und Luzzato's Anmerk. Ginse 45 und Orient 1850. 474, Divan 73.

[3]) Mitjahadim (מתיהדים.) Divan 143.

[4]) Seine Liedersammlung, 1, 36.

Jehuda wies das Geschenk taktvoll zurück und lehnte die Huldigung mit Bescheidenheit ab [1]). In Granada bereiteten ihm die Freunde ebenfalls einen schmeichelhaften Empfang, und der Rabbiner David Ibn-Mohagar überreichte ihm einen reich verzierten Betmantel zum Andenken, den er annahm, und seinen Dank sprach er in einem Gedichte aus. Dem Dichter Jehuda Ibn-Giat, den er nicht sprechen konnte, hinterließ er ein schönes Gedicht, worin er zugleich den Granadensern für die Aufmerksamkeit dankte [2]). Mit einigen treuen Begleitern [3]) schiffte er sich auf ein Fahrzeug ein, das nach Egypten segelte (um 1141). In die enge Bretterwelt eingeschlossen, wo er keinen Raum fand zu sitzen und zu liegen, ausgesetzt den gemeinen Späßen roher Seeleute, seekrank und gebrochenen Körpers, hatte seine Seele doch die Flugkraft, sich zu lichten Kreisen zu erheben. Seine Ideale waren seine treuesten Begleiter. Die Stürme, welche das Schiff wie einen Kinderball den Wellen zuschleuderten und „zwischen ihm und dem Tode nur eine Spanne ließen," entlockten seiner Brust Seelieder, die an Wahrheit der Schilderung und Gefühlstiefe wenig Seitenstücke haben [4]).

„Das Meer stürmt, meine Seele ist froh,
Sie naht sich dem Tempel ihres Gottes!"

Durch widrige Winde verzögert, mußte gegen das Hüttenfest (September) das Schiff in Alexandrien in den Hafen einlaufen, und Jehuda begab sich zu Religionsgenossen mit dem festen Entschlusse, nur kurze Zeit unter ihnen zu weilen und das Ziel seiner Reise nicht aus den Augen zu lassen. Aber kaum wurde sein Name genannt, so flogen ihm die Herzen zu. Der angesehenste Mann der alexandrinischen Gemeinde, der Arzt und Rabbiner, Aaron-Ben-Zion Ibn-Alámâni, mit Glücksgütern und Söhnen gesegnet und selbst liturgischer Dichter, beeilte sich ihn als einen hohen Gast in's Haus aufzunehmen, ihm die höchsten Ehren zu erweisen und ihm und seinen Begleitern sein gastfreundliches Haus zur Verfügung zu stellen. Unter der sorglichen Pflege herzlicher Freunde erholte er sich von der Seereise und drückte seine Dankbarkeit in

[1]) Betulat, 58 f.
[2]) Das. 19.
[3]) Folgt aus dem Brief an Samuel Abu-Manßur das. 111.
[4]) Das. 62—67.

schöngeformten hebräischen Kaziden aus. Das Haus Ibn-Alámâni's gab sich so viel Mühe, ihn zu fesseln, daß er trotz seiner Sehnsucht statt weniger Tage nahe an drei Monat, bis zum Chanukafeste, in Alexandrien blieb [1]). Mit Gewalt riß er sich vom Herzen so lieber Freunde los, um nach der Hafenstadt Damiette zu reisen, wo er einen guten Freund Abu-Said b. Chalfon Halevi hatte, mit dem er schon von Spanien aus bekannt war [2]). Aber er mußte seine Reise ändern; denn der jüdische Fürst Abu-Manßur Samuel b. Chananja, der ein hohes Amt am egyptischen Chalifenhofe bekleidete, sandte ihm ein dringendes Einladungsschreiben, seine Gastfreundschaft anzunehmen.

Abu-Manßur Samuel scheint Leibarzt des fatimidischen Chalifen von Egypten, Al-Hafidh Leddin-Allah gewesen zu sein, der ihn wegen bewiesener Rechtlichkeit sehr hoch schätzte. Der Chalife hatte nämlich einen ungerathenen Sohn Hassan, der als Wesir eine Plage des Landes war. Der Vater wollte sich seiner entledigen und forderte seinen jüdischen und mohammedanischen Arzt auf, dem Sohne Gift zu geben. Der Jude weigerte sich dessen hartnäckig und erwiderte: „Ich verstehe mich nur auf Brechmittel, Kornwasser und dergleichen." Der mohammedanische Arzt ging aber darauf ein und räumte Hassan aus dem Wege. Nach geschehener That aber scheint den Chalifen die Reue angewandelt zu haben, er verwies den Giftmischer, den jüdischen Arzt dagegen stellte er so hoch, daß er in seinem Palaste wohnen mußte (um 1134—35 [3]). In Folge dessen scheint Abu-Manßur die Oberhoheit über die jüdisch-egyptischen Gemeinden mit dem Titel Fürst (Nagid) erhalten zu haben. Von diesem Manne wurde nun der pilgernde Dichter eingeladen. Jehuda Halevi konnte diese schmeichelhafte Einladung um so weniger ablehnen, als ihm daran lag, von dem jüdischen Fürsten, dessen Ruf weit verbreitet war, Empfehlungsbriefe für seine Reise nach Palästina zu erhalten. Aber die Andeutung Abu-Manßur's, daß er ihn auch mit reichen Geldmitteln unterstützen wolle, wies er in einem Schreiben zart ab, „indem ihn Gott mit Gütern so sehr gesegnet, daß er viel aus seinem Hause mitgenommen und noch Manches zurück-

[1]) Betulat, 77 ff. 83, 111.
[2]) Das. 89. Luzzato's Anmerkung.
[3]) Ibn-Alathir schwedische Uebersetzung I, p. 25.

gelassen hat" [1]). Dem Briefe folgte er selbst auf einem Nilschiffe nach. Der wunderbare Fluß rief in ihm Erinnerungen aus der israelitischen Vorzeit wach und mahnte ihn an sein Gelübde. Die Erinnerung verewigte er durch zwei schöne Gedichte [2]). Von dem Fürsten Abu-Manßur gastlich in Kahira empfangen, sonnte er sich in dessen Glanze und besang dessen Freigebigkeit, Ruhm und drei edle Söhne [3]). Einen ergebenen Freund fand der Pilger noch da an dem Vorsteher des Lehrhauses, Nathan b. Samuel, dem er das größte Lob spendete [4]). In Kahira überkam ihn wieder die Lust, sich in Liebesliedern zu versuchen und es gelang ihm, obwohl nahe an sechzig, ganz vortrefflich. In einem Gedichte an Aaron Alâmâni vereinte er Heiterkeit der Liebesgesänge, Lob auf den Freund mit seiner Sehnsucht nach der heiligen Stätte [5]). Doch lange ließ es ihm keine Ruhe in Kahira, er eilte, nach der Hafenstadt Damiette zu kommen, wo er gegen den Fasttag des Tebet (December [6]) um 1141—42) eintraf. Viele Freunde empfingen ihn in dieser Stadt, vor Allem sein Freund Abusaid Chalfon Halevi, ein Mann von großen Verdiensten. Ihm und den andern Freunden widmete er schöne Denkverse. Die Freunde versuchten auch hier seinen Entschluß, nach Palästina zu reisen, wankend zu machen; sie schilderten ihm die Gefahren, denen er sich aussetzen würde, und bemerkten ihm, daß sich auch an Egypten Erinnerungen göttlicher Gnadenwaltung in den Uranfängen der israelitischen Geschichte knüpfen [7]). Er aber erwiderte: „In Egypten hat sich die Vorsehung nur wie in der Hast gezeigt, bleibenden Sitz hat sie erst im heiligen Lande genommen" [8]). Nun riß er sich endlich von den neuen egyptischen

[1]) Erster Brief Betulat 110 ff. Wunderlich ist es, von dem Manne, dessen Sehnsucht nach Zion ihn von seiner Heimath und dem Herzen der Seinen losgerissen hat, anzunehmen, er habe sich in Egypten mit Handelsgeschäften abgegeben. Der Passus in dem Briefe (Betulat S. 112), woraus dieses Factum gefolgert wurde, ist sicherlich corrumpirt, da auch der Reim nicht paßt.

[2]) Betulat 91.

[3]) Das. 92, 98.

[4]) Das. 86, 113 ff.

[5]) Das. 100.

[6]) Das. 89, No. 27.

[7]) Das. 109, Nr. 43.

[8]) Das. 106 f.

Freunden und Bewunderern los, um seinem Ziele zuzueilen. Wohin er sich zunächst wendete, ist ganz dunkel.

In Palästina herrschten damals die christlichen Könige und Fürsten, die Seitenverwandten des Helden Gottfried von Bouillon, und diese gestatteten den Juden wieder im heiligen Lande und sogar in der christlich gewordenen Hauptstadt zu wohnen. Die Gegend war zur Zeit von Jehuda's Reise keineswegs durch Kriegszüge beunruhigt, da die seit einem Menschenalter in Palästina angesiedelten Christen, die verweichlichten Pullanen, die Ruhe liebten und sie um jeden Preis von den feindlichen islamitischen Emiren erkauften. Die Juden waren auch an den kleinen Höfen der christlichen Fürsten Palästina's angesehen, und ein christlicher Bischof beklagte sich, daß diese durch Einfluß ihrer Frauen sich lieber jüdischen, samaritanischen und saracenischen Aerzten anvertrauten, als lateinischen (christlichen [1]), wahrscheinlich weil die letzteren Quacksalber waren.

Jehuda Halevi scheint auch das Ziel seiner Sehnsucht erreicht zu haben und in Jerusalem gewesen zu sein, aber nur auf kurze Zeit. Die christlichen Bewohner der heiligen Stadt scheinen ihm viel zugesetzt und ihm den Aufenthalt in derselben verleidet zu haben. Darauf mag sich eines seiner innigen, religiösen Gedichte beziehen das in den Mittelstrophen klagt:

„Mein Auge sehnte sich, Deinen Glanz zu schauen,
Aber als wär' ich dessen unwürdig,
Konnte ich nur Deines Tempels Schwelle betreten.
Meines Volkes Leid mußte auch ich ertragen,
Wandere darum irr' umher,
Mag andern Wesen nicht dienen" [2]).

Seine letzten Lebensschicksale sind unbekannt geblieben, wir wissen nur, daß er in Tyrus und Damaskus war. Die jüdische Gemeinde in Tyrus nahm ihn ehrenvoll auf, und er prägte das Andenken an sie in sein liebevolles Herz. In einem Gedichte an seinen tyrischen Freund klagte er über seine getäuschte Hoffnung, über seine geschwundene Jugend, über seine Verkommenheit, Verse, die sich nicht ohne Rührung über die Muthgesunkenheit eines so heldenmüthigen

[1]) Wilhelm von Tyrus historia. B. XVII., c. 3. zum Jahr 1161.
[2]) In Kerem Chemed IV. S. 24. Graetz, Blumenlese p. 110. Nr. 37.

Kämpfers lesen [1]. In Damaskus dichtete er sein Schwanenlied [2], die herrliche Zionide, welche wie die Assaf-Psalmen Sehnsucht nach Jerusalem wecken. Sein Todesjahr und seine Grabstätte sind ebenfalls unbekannt. Die Sage dichtete von ihm, er sei von einem mohammedanischen Ritter überritten worden, als er seine wehmuthsvolle Zionide sang [3], und läßt ihn in Kephar-Kabul begraben sein [4]. Die gedrungene Grabschrift, die ihm ein unbekannter Verehrer weihte, lautet:

„Frömmigkeit, Sanftmuth, Edelsinn,
Sprechen: wir sind mit Jehuda hin" [5].

Sie drückt aber nicht den kleinsten Theil aus, was diese ätherische und doch gefestigte Persönlichkeit bedeutete. Jehuda Halevi war das verklärte Bild des sich selbst bewußten israelitischen Volkes, das sich in seiner Vergangenheit und Zukunft gedanklich und künstlerisch darzustellen sucht.

[1] Ginse Oxford, S. 19b.
[2] Das. Vorrede b. IX. Anmerk. 1.
[3] Ibn-Jachia in Schalschelet ha-Kabbala.
[4] Zacuto Jochasin.
[5] Ginse Oxford, p. 27. Graetz das. S. 111.

Siebentes Kapitel.

Drittes rabbinisches Zeitalter.

(Fortsetzung.)

Verfolgungen durch den zweiten Kreuzzug und die Almohaden.

Zustand der nordfranzösischen Gemeinden. Jüdische Prevôts. Nathan Official und seine Disputationen mit Prälaten. Die Tossafistenschule. Joseph Kara. Eliefer b. Nathan's Martyrologium. Der zweite Kreuzzug. Peter Venerabilis und der Mönch Rudolph. Bernhard von Clairvaux und Kaiser Konrad. Annehmer der Juden. Die Verfolgung der Almohaden. Abdulmumen und sein Edikt. Der Fürst Jehuda Ibn-Esra. Die Karäer in Spanien. Jehuda Hadassi. Der Geschichtsschreiber Abraham Ibn-Daud und seine Religionsphilosophie. Abraham Ibn-Esra und seine Leistungen. R. Tam und die synodal-rabbinischen Verordnungen.

1145—1171.

In Spanien hatte die jüdische Cultur sich zum Gipfelpunkt erhoben, sie hatte ihre schönste Blüthe in dem größten neuhebräischen Dichter erreicht; in Frankreich zeigte sich in derselben Zeit ein Ansatz dazu. Die Regierungszeit der zwei Capetingischen Könige, Ludwig's VI. und VII. (1108—1180) war für die Juden dieses Landes eben so günstig, wie unter Ludwig dem Frommen. Die nordfranzösischen Gemeinden lebten in einem Wohlstande, welcher den Neid zu erregen im Stande war. Ihre Scheunen waren gefüllt mit Getreide, ihre Keller mit Wein, ihre Magazine mit Waaren und ihre Truhen mit Gold und Silber. Sie besaßen nicht bloß Häuser, sondern auch Aecker und Weinberge, die von ihnen selbst oder von christlichen Knechten bearbeitet wurden. Die Hälfte der allerdings damals noch nicht bedeutenden Stadt Paris soll jüdischen Besitzern gehört haben [1]). Die jüdischen Gemeinden waren als selbständige Körperschaften anerkannt und hatten an ihrer Spitze einen eignen

[1]) Vergl. Note. 7.

Bürgermeister mit dem Titel Prevôt (praepositus), welcher auch die Befugniß hatte, der christlichen Bevölkerung gegenüber die Interessen der Gemeindeglieder zu wahren und christliche Schuldner zum Zahlen an die jüdischen Gläubiger anzuhalten, allenfalls auch zu verhaften. Der jüdische Prevôt wurde von der Gemeinde gewählt und von dem Könige oder dem Baron, dem die Stadt gehörte, bestätigt [1]). Juden verkehrten bei Hofe und hatten Aemter inne. R. Jakob Tam, die größte rabbinische Autorität in dieser Zeit, war beim König sehr angesehen. Ein anderer talmudischer Gelehrter Nathan Official, war, wie sein Titel aussagt, ein einflußreicher Beamter, vermuthlich des Erzbischofs von Sens [2]). Ungezwungen disputirten jüdische Gelehrte mit Geistlichen über Religionsgegenstände und durften ihre wahre Meinung über die Dreieinigkeit, über Maria und Heiligenverehrung, über Ohrenbeichte und Wunderthätigkeit der Reliquien äußern, namentlich um die christologischen Beweise aus dem alten Testament zu widerlegen.

Nathan Official war einer der lebendigsten und freimüthigsten Disputatoren jener Zeit. Als ihm einst der Erzbischof von Sens den tausendmal wiederholten Beweis für die Dreieinigkeit aus dem Verse: „Wir wollen einen Menschen schaffen", anführte, erwiderte Nathan mit einem Gleichniß: „Ich habe einem deiner christlichen Unterthanen Geld zum Ankauf von Waaren vorgeschossen, um sie nach Paris zu Markte zu bringen und den Gewinn mit mir zu theilen. Da sie aber im Preise sanken, hat sie derselbe im Unmuthe, ohne mich zu Rathe zu ziehen, vernichtet. Da du weißt, daß ich nicht auf Zins leihe, so bitte ich dich um Gerechtigkeit gegen den Mann, der mein Vermögen zerstört hat." Als darauf der Erzbischof schwor, der Christ müsse ihm Kapital und Gewinnantheil erstatten, weil er ohne Zustimmung seines Genossen die Waare vernichtet habe, erwiderte Nathan: „Und glaubst du, daß Gott minder gerecht sei? Wenn er bei der Schöpfung des Menschen die andern zwei Personen, Sohn und heiligen Geist, zu Rathe gezogen haben sollte, müßte er nicht um so mehr mit ihnen bei dem Untergang des Menschengeschlechtes zu Rathe gehen? Und doch heißt es in der Schrift: „ich

[1]) Folgt aus einem Schreiben Ludwig's VII. an die Stadt Etampes bei Bouquet, recueil XI. p. 314 und Responsum des Meïr aus Rothenburg S. 112 d.

[2]) Vergl. darüber Note 7.

will den Menschen von der Erde vertilgen" in der Einzahl. — Einst wurde er am Hofe desselben Erzbischofs in Gegenwart vieler Kirchenfürsten gefragt: Warum die Juden Jesus zum Tode verurtheilt haben, und er gab ihnen eine Antwort darauf, die von Geist und Freimuth zeugt. Ebenso freimüthig erwiderte er dem Bischof von Joigny in Gegenwart des Erzbischofs und anderer Prälaten auf die Frage: Warum er nicht an Maria glaube. Auch mit dem Papste Alexander III., der während seines Exils im Streit mit dem Gegenpapste Victor IV. einige Zeit in Sens wohnte, scheint Nathan Official ein religiöses Gespräch geführt zu haben, und seine Aeußerungen klingen scharf und rücksichtslos. Der König fragte ihn einst, wer seine Frau sei, und als er antwortete: seine Base, fiel ein Mönch mit der Bemerkung ins Wort: „diese Leute heirathen in naher Verwandtschaft wie die Thiere." Darauf bewies Nathan, daß in der Bibel selbst Beispiele von Ehen unter Geschwisterkindern vorkommen, und daß demnach das katholische Ehegesetz, daß nur der Pabst das Eingehen einer solchen Ehe dispensiren könne, gegen die Bibel sei. Auch seine Söhne, Joseph und Ascher, und sein Oheim Joseph aus Chartres disputirten ohne Scheu mit Geistlichen über die Dogmen und Beweisführung der Kirche.

In dieser günstigen Lage ungeschmälerter Duldung konnten sich die jüdischen Denker Nordfrankreichs ihrem Drange überlassen, die Richtung zu verfolgen, welche Raschi angebahnt hatte. Den Talmud dem ganzen Umfange nach zu begreifen und zu erklären, war den französischen Juden zur Leidenschaft geworden. Der Tod hatte den Talmudcommentator von Troyes inmitten seiner Arbeit abgerufen; seine Jünger bemühten sich, die von ihm gelassenen Lücken zu ergänzen. Er hatte den Geist des rücksichtslosen Forschens und Grübelns, der haarscharfen Dialektik, der feinen Zergliederungskunst auf seine Schule vererbt, und sie hat das Erbe reichlich vermehrt. Das richtige, sachgemäße Verständniß des Talmud war den Jüngern Raschi's eine so heilige Gewissenssache, daß sie sich nicht scheuten, die Erklärungen ihres Meisters einer scharfen Kritik zu unterwerfen. Aber ihre Verehrung für denselben war wiederum so groß, daß sie ihre eigenen Meinungen nicht selbständig hinstellen mochten, sondern sie als bloße Zusätze (Tossafot) an Raschi's Commentarien anlehnten. Von diesem Umstande erhielt diese Schule ihren Namen, die tossafistische. Sie hat theils die von Raschi gelassenen

Lücken ausgefüllt, theils die von ihm gegebenen Erläuterungen berichtigt und erweitert. Der Hauptcharakter der tossafistischen Richtung ist, daß sie nichts auf Autoritäten giebt, sondern mit eigenen Augen sehen, das ihr Vorliegende mit eigenem Verstande begreifen will. Vermöge ihrer tiefen Eingelesenheit und Vertrautheit lag den Trägern dieser Schule der umfangreiche Talmud sammt der Nebenliteratur mit seinem Gewimmel von Lehrgegenständen und einander überrennenden Aussprüchen, Sätzen und Meinungen wie ein scharfgezeichnetes engrahmiges Bild vor. Vermöge ihres Scharfsinns zerlegten sie mit erstaunlicher Zergliederungskunst jeden Satz und jeden Begriff in seine Urelemente, brachten auf diese Weise das scheinbar Verwandte weit auseinander und das scheinbar Entfernte in nähere Beziehung. Kaum kann man dem Nichteingeweihten einen annähernden Begriff von der kritisch-scharfsinnigen Methode der Tossafisten beibringen. Die schwierigsten logischen Operationen vollführten sie mit einer Leichtigkeit, als wären es einfache Rechenexempel für die Stufe des Kindesalters. Der spröde talmudische Stoff wurde unter ihren Händen zu einem weichen Teige, aus dem sie überraschende, halachische (gesetzliche) Gebilde und Compositionen formten. Für Verhältnisse der Gegenwart, für welche der oberflächlichen Anschauung auch nicht eine Andeutung vorliegt, fanden sie darin Analogieen in Fülle.

Den Kreis der ersten Tossafisten bildeten größtentheils Raschi's Verwandte: seine zwei Schwiegersöhne Meïr b. Samuel aus Ramerü (einem Städtchen unweit Troyes) und Jehuda b. Nathan (abgekürzt Riban), die noch zu den Füßen der lothringischen Weisen saßen, aber unter Raschi ihre letzte Ausbildung erreichten; ferner seine drei Enkel Isaak, Samuel und Jakob Tam, Söhne Meïrs (Ribam, Raschbam und R. Tam) und endlich ein Deutscher R. Isaak b. Ascher Halevi (Riba) aus Speier, ebenfalls mit Raschi's Familie verwandt.

Das Talmudstudium zerfiel durch die Arbeit der Tossafisten-Schule in zwei Fächer: in eine theoretische Erörterung, welche das gründliche Verständniß der talmudischen Partieen vermittelte (Chidduschim) und in eine praktische Ausbeutung zur Anwendung der gewonnenen Resultate für die Rechtspflege, das Eherecht und das religiöse Ritual (Pesakim, Responsa). Die scharfsinnigen Combinationen brachten neue Gesetzesbestimmungen zu Tage.

Neben dem Talmudstudium, das die Geisteskraft der nordfranzösischen und rheinischen Juden in Anspruch nahm, konnte kein anderes Fach Pflege finden. Die Poesie gedieh nicht in einem Kreise, wo die Logik das Scepter führte, und die Phantasie nur in so weit zugelassen wurde, um neue Fälle und Verwickelungen zu ersinnen. Die Schriftauslegung wurde ebenfalls in talmudischer Weise behandelt. Die meisten Tossafisten waren zwar auch Exegeten, aber sie kümmerten sich nicht um den eigentlichen Sinn der Schrift, sondern sahen sie durch die Brille der agadischen Auslegung an. Es wurden eben so Tossafot zum Pentateuch ausgearbeitet, wie zum Talmud. Tobia b. Elieser aus Mainz verfaßte Commentarien zur Thora und den fünf Megillot in der Weise, daß er ältere Agades zusammentrug (um 1107; Lekach Tob auch Pesikta sutra di R. Tobia). Nur zwei Männer machten eine rühmliche Ausnahme und führten die von der Agada beherrschte Schrifterklärung (Derusch) auf das einfache Wort- und Sinnverständniß (Peschat) zurück; Joseph Kara und Samuel Meïr (blühten um 1100—1160). Beide haben eine um so größere Bedeutung, als sie sich gewissermaßen mit ihren Erzeugern, welche der deutelnden Auslegungsweise huldigten, in Widerspruch setzen. Joseph Kara war der Sohn des Agadasammlers Simon Kara, Verfassers des Jalkut (o. S. 57), und Samuel b. Meïr war ebenfalls von seinem Großvater Raschi in Ehrfurcht vor der Agada großgezogen. Beide haben dennoch, wahrscheinlich angeregt durch die nüchterne Schrifterklärung des Menahem b. Chelbo (o. S. 57) und durch einen eingewanderten Spanier Obadia, den alten Weg verlassen und sich der auf strenger Grammatik beruhenden Exegese beflissen. Samuel, welcher Raschi's Commentar zu Hiob und zu einigen talmudischen Traktaten ergänzte, hat seinen Großvater von der Richtigkeit der sinngemäßen Schrifterklärung so sehr zu überzeugen gewußt, daß dieser bemerkte: er werde, wenn ihm Kraft bliebe, seinen Commentar zum Pentateuch nach andern exegetischen Grundsätzen umändern[1]). Samuel commentirte in diesem nüchternen Sinne den Petateuch und die fünf

[1]) Vergl. oben S. 80. Die überraschende taktvolle und rationalistische Exegese des Pentateuch, des רשבם (Samuel b. Meïr) verdiente eine eingehende Untersuchung.

Megillot, Joseph Kara die meisten prophetischen und hagiographischen Bücher[1]).

Freilich halten die beiden französischen Exegeten keinen Vergleich mit den spanischen, namentlich mit Ibn-G'anach und Mose G'ikatilla aus; ihre Arbeiten haben nur insofern Bedeutung, als sie die Fesseln der agadischen Schriftauslegung durchbrochen haben. Sie sind im Ganzen weit entfernt von einer ganz freien Ansicht über die heilige Schrift. Samuel betrachtet noch immer das hohe Lied als ein Wechselgespräch zwischen Gott und der israelitischen Nation, um Israel's Verhältniß in den Zeiten des Glanzes und des Elendes zu veranschaulichen. Versteigen sie sich hin und wieder zu einer kühnen Annahme, so bleibt das eine vereinzelte Erscheinung, welche ihre Anschauungsweise und ihr religiöses Verhalten nicht erschüttert. Samuel b. Meïr behauptet zwar, der biblische Tag beginne mit dem Morgen und nicht in hergebrachter Weise mit dem Abend[2]), allein diese Ansicht übte weiter keinen Einfluß auf seine Denkweise und führte ihn nicht zu Consequenzen. — Andere nennenswerthe literarische Leistungen hat das jüdische Frankreich in dieser Zeit nicht hervorgebracht, und die deutschen Juden, welche seit Raschi's Auftreten ihre Führerschaft an die Champagne abtraten, waren noch ärmer daran. Nur zwei jüdische Schriftsteller Deutschland's gleichen Namens verdienen eine Erwähnung; Elieser b. Nathan aus Mainz, Verfasser eines talmudischen Sammelwerkes (Zofnat Paaneach, Eben ha-Ezer), und Elieser b. Nathan Halevi aus Köln, der die Leiden des ersten Kreuzzuges als Augenzeuge und Leidensgenosse mit düstern Farben schilderte (Konteros Tatnu[3]). Seine Schilderung ist, obwohl schmerzerfüllt, doch wahrheitsgetreu und verdient als treueste Quelle den Vorzug vor den Berichten christlicher Zeitgenossen. Sein Styl ist fließend und nicht ohne poetische Färbung, hin und wieder sind elegische Verse eingestreut. — Kaum war der Bericht über die Leiden in Folge des ersten Kreuzzuges vollendet, so lieferte der aufgestachelte Fanatismus wieder Stoff zu neuen Martyrologien. Die gleichzeitige Verfolgung der Juden von Seiten der Kreuzzügler in Frankreich und

[1]) Davon ist indeß nur sein Commentar zu Hiob abgedruckt in Frankel's Monatsschrift, Jahrg. 1858—59.

[2]) Dessen Commentar zum ersten Kapitel der Genesis; vergl. Note 8.

[3]) Zum ersten male edirt von Jellinek; vergl. Note 5.

Deutschland und der Almohaden in Afrika und Spanien drohte das Haus Jakob's von dem Erdboden zu vertilgen.

Als der größte neuhebräische Dichter klagte: „Haben wir denn eine sichere Stätte in West oder Ost", mochte er wohl in seinem zartbesaiteten Herzen die Unsicherheit der Stellung seiner Glaubensgenossen geahnt haben. Nur allzubald sollte der jüdische Stamm die erschreckende Wahrheit erkennen, daß er keine Heimath auf Erden habe, und daß er in den Ländern des Exils seine Duldung nur der Inconsequenz verdankte. Nur so lange das von Hause aus unduldsame Religionsprincip der Kirche und des Islam in Gleichgültigkeit, Gewohnheit oder Eigennutz seiner Bekenner schlummerte, konnten die Juden ihres Daseins halb und halb froh werden. Sobald dasselbe aber aufgerüttelt wurde, stellte sich die fürchterliche Consequenz mit Leiden und Märtyrerthum für Israel ein, und es mußte wieder zum Wanderstabe greifen und die liebgewordene Stätte mit blutendem Herzen verlassen. Obwohl die Juden im Allgemeinen und besonders ihre Führer, Rabbinen und Weisen, den christlichen und mohammedanischen Völkern durchschnittlich an inniger Gottergebenheit, an tiefer Sittlichkeit, an gediegenen Kenntnissen und Bildung überlegen waren, so dünkten sich die, denen die Erde gehörte, doch höher und blickten mit Herrenübermuth auf jene wie auf niedrige Knechte herab. In christlichen Ländern wurden sie für vogelfrei erklärt, weil sie an Gottes Sohn und noch an manches Andere nicht glauben mochten, und in einem mohammedanischen Reiche wurden sie verfolgt, weil sie Mohammed nicht als Propheten anerkennen wollten. Hier muthete man ihnen zu, ihrer Vernunft Gewalt anzuthun, um Kindermärchen als tiefe Wahrheit anzunehmen, und dort forderte man von ihnen, ihrem Glauben zu entsagen, um dafür trockene Formeln mit philosophischem Anstriche einzutauschen. Beide stellten ihnen die traurige Wahl zwischen Tod oder Verläugnung ihres alten Glaubens. Franzosen und Deutsche wetteiferten mit wilden Berbern, um das schwächste der Völker noch mehr zu schwächen. An der Seine, am Rhein, an der Donau und an den Gestaden Afrika's und Südspanien's entstand gleichzeitig wie auf Verabredung eine blutige Hetzjagd im Namen der Religion gegen den jüdischen Stamm, uneingedenk dessen, daß das Gute und Göttliche, welches in ihrem Bekenntnisse vorhanden ist, eben diesem Stamme entlehnt wurde. Bis dahin kamen Judenverfolgungen

nur vereinzelt vor; vom Jahre 1146 an aber werden sie häufiger, stetiger, consequenter, hartnäckiger, als wollte der Zeitraum, in dem das Licht der Einsicht im Menschengeschlechte zu dämmern begann, die Zeit finsterer Barbarei an Unmenschlichkeit übertreffen. Diese Leidenszeit drückte dem jüdischen Stamme jene Duldermiene auf, welche die freie Gegenwart selbst nicht ganz zu verwischen vermochte, jenen Märtyrerzug, von dem ein klarblickender Schriftsteller sagt: „die Schilderung des Propheten: „„er wird gegeißelt und wird gepeinigt und öffnet seinen Mund nicht““, bedarf keiner Erklärung weiter; denn jeder Jude im Exile ist Beleg dafür. Wird er gepeinigt, so öffnet er seinen Mund nicht, seinem Peiniger darzuthun, daß er gerechter sei als dieser. Er hat seinen Blick nur auf Gott gerichtet, aber kein Fürst und kein Großer springt ihm in der Noth bei“ [1]).

Die Verfolgung, welche gleichzeitig in Europa und Afrika sich verbreitete, hatte ihre letzten Fäden in Katastrophen, welche in Asien und Afrika vorgingen. Während die christlichen Ritter im neuen Reiche Jerusalem und den daran grenzenden Fürstenthümern immer mehr erschlafften, trat der türkische Held Nureddin auf, der die Christen aus Asien zu treiben Miene machte. Das wichtige Edessa war in seine Hände gefallen, und die rathlosen Kreuzstreiter mußten Europa um Hilfe anflehen. Da wurde der zweite Kreuzzug in Frankreich und Deutschland gepredigt, und der blutdürstige Fanatismus von neuem gegen die Juden aufgestachelt.

Der König Ludwig VII. von Frankreich, von Gewissensskrupeln gepeinigt, nahm selbst das Kreuz und mit ihm die junge und leichtsinnige Königin Eleonore sammt ihren Hofdamen, welche aus dem Lager der Gottesstreiter einen Minnehof machen sollten. Da auch der Abt Bernhard von Clairvaux, ein wahrhaft heiliger Mann von apostolischer Herzenseinfalt und hinreißender Beredtsamkeit, zur Theilnahme an dem Kreuzzuge aufforderte, so wuchsen die Schaaren der Wallbrüder von Tag zu Tag in's Unglaubliche. Diesmal lenkte der Papst Eugen III. die Aufmerksamkeit der Kreuzfahrer auf die Juden. Er erließ eine Bulle, daß alle diejenigen, welche sich dem heiligen Kriege anschlössen, nicht gehalten sein sein sollten, den Juden den Zins für ihre Schulden zu zahlen. Es sollte eine

[1]) Ibn-Esra Commentar zu Jesaias 53, 7.

Triebfeder sein, die zahlreichen Schuldner der Juden für das Kreuzheer zu werben und war eigentlich nur eine verblümte Redeweise, welche die Erlaubniß einschloß, sich von den Schulden an die Juden frei zu machen. Der Abt Bernhard, der es sonst verschmähte, unheilige Mittel zu heiligem Zwecke zu gebrauchen, mußte auf die Aufforderung des Papstes diese Schuldenerleichterung oder Schulenerlasse predigen[1]). Ein anderer Abt, Peter der Ehrwürdige Venerabilis) von Clügny, wollte die Sache noch weiter getrieben issen. Er stachelte den König Ludwig und das Kreuzheer förmlich egen die Juden auf. Peter häufte Anklagen auf Anklagen gegen e und übertrieb ihr Vergehen, um den für die Juden eingenommenen önig zu einer Judenverfolgung, oder mindestens zu einer Judenlünderung zu bewegen. In einem Sendschreiben an Ludwig VII. iederholte er die sophistischen Verdrehungen, welche das Raubesindel des ersten Kreuzzuges ausgedacht hatte, um die Plünderung er Juden im Namen der Religion zu beschönigen.

„Was nützt es", schrieb Peter von Clügny, „in entfernten Gegenen die Feinde des Christenthums aufzusuchen, wenn die gottesisterlichen Juden, weit schlimmer als die Saracenen, in unserer itte ungestraft Christum und die Sacramente schmähen dürfen! laubt doch der Saracene gleich uns, daß Christus von einer ungfrau geboren, und ist doch fluchwürdig, weil er dessen Fleischerdung leugnet, um wie viel mehr die Juden, die alles leugnen nd verspotten? Doch fordere ich nicht, die Fluchbeladenen dem ode zu weihen; denn es steht geschrieben: „tödte sie nicht". Gott ill nicht, daß sie ausgerottet würden, sondern sie sollen wie der rudermörder Kain zu großen Qualen, zu größerer Schmach, zu nem Leben ärger als der Tod aufbewahrt bleiben. Sie sind abingig, elend, seufzend, furchtsam und flüchtig und sollen es bleiben s sie sich zu ihrem Heile bekehren. Nicht tödten sollst Du sie, ndern sie auf eine ihrer Niederträchtigkeit angemessene Weise beafen". Und nun zählt der Abt von Clügny die Verbrechen der iden auf, daß sie Heiligthümer, die der Kirche entwendet wurden, uften. „Diese Gefäße werden nicht etwa, wie einst die Tempelräthe bei den Chaldäern, einfach gefangen gehalten, sondern sie fahren allerlei Schmach. Christus selbst fühlt die Schmähung,

[1]) Epistolae St. Bernhardi No. 363

die dem geweihten Kelche und dem Kreuze von den Juden angethan wird. Dabei schützt sie das Gesetz, daß sie die Gefäße nicht einmal zurückzuerstatten brauchen, während eine solche Handlung für einen Christen die größte Strafe nach sich ziehen würde". Zuletzt fordert der fromme Mann den König auf, den Juden ihre erworbenen Güter ganz oder theilweise zu nehmen; denn das christliche Heer, welches zum Kriege gegen die Saracenen seine eigne Habe und Ländereien nicht schont, hat die unredlich gewonnenen Schätze der Juden nicht zu schonen. Man lasse ihnen das nackte Leben, nehme ihnen aber ihr Geld, damit die Keckheit der Saracenen durch die Hand der Christen, gekräftigt durch das Vermögen der gotteslästerlichen Juden, leichter gedemüthigt werden könnte [1]). In diesem Raisonnement liegt Consequenz, es ist die Logik des Mittelalters. Der König Ludwig, so sehr er auch die Juden begünstigte, konnte nicht weniger thun, als einen Befehl im Sinne der päpstlichen Bulle zu erlassen, daß die Kreuzfahrer ihrer Schulden gegen die Juden ledig sein sollten [2]). Für den Augenblick hatte es also sein Bewenden bei der Plünderung der reichen Juden, welche dadurch den Armen gleich wurden. Zur allgemeinen blutigen Verfolgung ließen es der gutgesinnte König, seine klugen Minister, der Abt Süger und namentlich der fromme Bernhard nicht kommen, der die Gemüther zu lenken verstand.

Anders verhielt es sich in Deutschland und namentlich in den rheinischen Städten, deren jüdische Gemeinden kaum von den Wunden des ersten Kreuzzuges geheilt waren. Der Kaiser Konrad III. war ohnmächtig; die Bürger, welche beim ersten Kreuzzug im Allgemeinen für die Juden Partei genommen und sie beschützt hatten, waren beim Beginn des zweiten gegen sie eingenommen worden. Ein französischer Mönch Rudolph, der ohne Erlaubniß seiner Obern das Kloster verlassen hatte, ein Mann von feuriger Beredtsamkeit, entzündete den Fanatismus der Deutschen gegen die Juden; er glaubte ein frommes Werk zu vollbringen, die Bekehrung oder Vernichtung der Ungläubigen durchzusetzen. Von Stadt zu Stadt, von Dorf zu Dorf zog Rudolph, den Kreuzzug predigend, und flocht in seine Predigten die Mahnung ein, der Kreuzzug müsse mit den

1) Bei Bouquet, recueil XIV. 642, Du-Chesne scriptores Franc. IV, 460.
2) Ephraim aus Bonn, Martyrologium, abgedruckt als Anhang zur Uebersetzung von Emek ha-Bacha p. V.

Juden beginnen. Es wäre den deutschen Juden diesmal noch schlimmer ergangen, als das erste Mal, wenn der Kaiser Konrad, der Anfangs eine tiefe Abneigung gegen die Schwärmerei des Kreuzzuges empfand, nicht für die Sicherheit der Juden gesorgt hätte. In seinen Erblanden räumte er ihnen die Stadt Nürnberg und einige andere Festungen als Asyle ein [1]), wo sie die Hand der aufgeregten Kreuzfahrer nicht erreichen konnte. Ueber das Gebiet der Fürsten und Prälaten konnte er zwar nicht verfügen; aber er scheint Allen eingeschärft zur haben, die Juden kräftig zu schützen. Indessen hatte das Wort des Kaisers damals keine überwältigende Autorität. Im August 1146 fielen die ersten Opfer der von Rudolph aufgestachelten Verfolgungssucht; ein Mann, Simon der Fromme aus Trier, welcher, aus England heimkehrend, in Köln weilte, wurde von den Wallfahrern im Augenblicke, als er ein Schiff besteigen wollte, angepackt, zur Taufe gezwungen und auf seine Weigerung ermordet und verstümmelt; ferner eine Frau Minna aus Speier, welche standhaft schaudererregende Folterqualen erlitt und doch ihrem Glauben treu blieb. Diese Vorgänge nöthigten die Juden des Rheinlandes, sich nach Schutz umzusehen; sie zahlten bedeutende Summen an die Fürsten, damit ihnen Burgen und Schlösser zu ihrer Sicherheit eingeräumt würden. Der Kardinal-Bischof Arnold von Köln übergab ihnen die Burg Wolkenburg bei Königswinter und gestattete ihnen, sich mit Waffen zu vertheidigen. Wolkenburg wurde eine Zufluchtsstätte für viele Gemeinden des Landes. Auch Stalecke bei Bacharach wurde ihnen zum Schutz überlassen. So lange die Juden in ihrem Asyle waren, waren sie geborgen, sobald sie sich aber daraus entfernten, um sich nach ihren Angelegenheiten umzusehen, lauerten Wallbrüder ihnen auf, schleppten sie zur Taufe und tödteten diejenigen unter unmenschlicher Mißhandlung, welche sich widersetzten [2]). Den Kirchenfürsten des Rheins waren aber die aufrührerischen Kreuzzugspredigten des Mönches Rudolph und das Gemetzel an den Juden widerwärtig, zumal dadurch überall Zwistigkeiten und Reibungen entstanden, und Rudolph das Volk geradezu zum Ungehorsam gegen die Bischöfe aufforderte. Der Erzbischof von Mainz, Heinrich I. der zugleich Reichskanzler und Stellvertreter des Kaisers war, hatte

[1]) Otto von Freisingen de gestis Frederici I. B. I. c. 37.
[3]) Ephraim aus Bonn das.

einige vom Gesindel verfolgte Juden in sein Haus aufgenommen. Der irregeleitete Pöbel drang ein und ermordete sie vor seinen Augen. Da wandte sich der Erzbischof an die angesehenste Person der Christenheit damaliger Zeit, an Bernhard von Clairvaux, der noch mehr galt als der Papst. Er schilderte ihm die Gräuel, welche Rudolph in den Rheinlanden angestiftet und bat ihn, seine Autorität geltend zu machen. Bernhard, der Rudolph's Treiben verabscheute, ließ sich gleich zur Hilfe bereit finden. Er übersandte dem Erzbischof von Mainz ein Sendschreiben, das bestimmt war, öffentlich verlesen zu werden, worin er den Aufwiegler hart verdammte. Er nannte Rudolph einen ausgestoßenen Sohn der Kirche, der sein Kloster verlassen, der Regel untreu geworden, die Bischöfe verachte und Mord und Todtschlag der Juden wider die Absicht der Kirche einfältigen Christen predige. Die Juden sollen ganz besonders geschont werden. Die Kirche setze ihre Hoffnung darauf, daß sie einst sämmtlich bekehrt werden würden, daher habe sie ein besonderes Gebet am Charfreitag dazu eingesetzt. „Würde die Hoffnung der Kirche sich erfüllen, wenn die Juden sammt und sonders todtgeschlagen würden [1])? Ein Sendschreiben in demselben Sinne erließ Bernhard auch an die Geistlichkeit und das Volk von Franken und Baiern, worin er sie nachdrücklich zur Schonung der Juden ermahnte.

Indessen machte Bernhard's Sendschreiben keinen Eindruck auf Rudolph und die verführte Menge, sie waren auf Niedermetzelung der Juden versessen und lauerten ihnen überall auf. Der Abt von Clairvaux fand es daher nöthig, persönlich vom Gemetzel der Juden abzurathen. Als er daher eine Reise nach Deutschland machte, um den Kaiser Konrad zur Betheiligung am Kreuzzuge zu bewegen, hielt er sich in den rheinischen Städten auf, um Rudolph's teuflischem Werke entgegen zu arbeiten. Er traf ihn in Mainz, lud ihn vor sich, strafte ihn mit harten Worten und bewog ihn, seine Judenmordpredigten einzustellen und ins Kloster zurückzukehren. Das verblendete Volk murrte aber über Bernhard's Verfahren, und wenn ihn der Geruch der Heiligkeit nicht geschützt hätte, so hätte das Volk sich an ihm vergriffen [2]). Rudolph verschwand vom öffentlichen Schauplatz, aber der von ihm ausgestreute giftige Samen ging für die Juden verderblich auf. Je mehr sich das Volk durch

[1]) St. Bernhardi epistolae No. 365.

[2]) Otto von Freisingen a. a. O. c. 39.

Bernhard's Predigten für den Kreuzzug begeisterte, desto mehr wüthete es gegen die Juden. Es war consequenter als der Heilige von Clairvaux und die Bischöfe und ließ sich die richtige Logik nicht ausreden: „Wenn es ein gottseliges Werk ist, ungläubige Türken zu erschlagen, so kann es keine Sünde sein, ungläubige Juden niederzumetzeln.“ Als daher zerstückelte Glieder eines Christen bei Würzburg gefunden wurden, glaubten die dort angesammelten Kreuzfahrer oder gaben vor, es zu glauben, die Juden hätten ihn zerfleischt und hielten sich für berechtigt, die Würzburger Gemeinde zu überfallen. Sie war nämlich unter dem Schutz des Bischofs Embicho ruhig in der Stadt geblieben und hatte es nicht für nöthig gehalten, sich nach einem Asyle umzusehen. Um so größer war ihr Schrecken, als sie plötzlich von einem Schwarm Kreuzfahrer aufgestört wurde (22 Adar = 24. Febr. 1147). Mehr als zwanzig erlitten den Märtyrertod, darunter der angesehene, sanftmüthige, freundliche Rabbiner Isaak b. Eljakim, der beim Lesen eines heiligen Buches erschlagen wurde. Einige wurden so mißhandelt, daß sie die Mörderschaar für entseelt hielt, und so wurden sie später von mitleidigen Christen ins Leben gerufen und gepflegt. Der menschliche Bischof von Würzburg ließ den Leichen der Märtyrer in seinem Garten eine Ruhestätte bereiten und schickte die Lebenden in eine Burg nahe bei Würzburg. Noch schlimmer erging es den deutschen Juden, als der Kaiser Konrad mit den Rittern und dem Hauptheer den Kreuzzug angetreten hatte, und das Nachzüglergesindel, die Gegenwart des Kaisers nicht fürchtend, ungestraft Unthaten verüben durfte (Anfangs Mai 1147). Bei dieser Gelegenheit wurden drei Juden von Bacharach, welche die Luft von den schwärmenden Wallbrüdern gereinigt glaubten und ihre Burg Staleke verließen, von dem Gesindel verfolgt, zur Taufe geschleppt und für ihre Weigerung, sich taufen zu lassen, erschlagen (5. Siwan = 6. Mai [1]).

Der wilde Geist frommen Mordes pflanzte sich unwiderstehlich von Deutschland nach Frankreich fort, als die Kreuzzügler sich im Frühjahr sammelten. In Carentan (Depart. Manche) entstand eine förmliche Schlacht zwischen Wallbrüdern und Juden. Die Letztern hatten sich in einem Hofe versammelt und sich gegen den Ueberfall vertheidigt. Zwei Brüder von französischer Tapferkeit

[1] Ephraim aus Bonn a. a. O. Annalen von Würzburg bei Pertz, monumenta XVI b. 3 f.

kämpften heldenhaft, theilten Wunden aus und tödteten manchen Wallbruder, bis die durch den Verlust noch mehr ergrimmten Feinde Eingang in den Hof im Rücken der Juden fanden und sie sämmtlich niedermetzelten. Als Märtyrer fiel auch in dieser Zeit in Frankreich ein junger Gelehrter Peter, ein Jünger des Samuel b. Meïr und R. Tam's, der trotz seiner Jugend sich schon unter den Tossafisten einen Namen gemacht hatte. Selbst unweit des Klosters Clairvaux, unter den Augen des Abtes Bernhard, trieb die wilde Kreuzfahrerbande ungescheut ihr blutiges Handwerk. Sie überfiel die jüdische Gemeinde Ramerü am zweiten Wochenfesttage, drang in das Haus des wegen seiner Tugenden und Gelehrsamkeit unter der europäischen Judenheit angesehensten Mannes R. Jacob Tam, raubte seine ganze Habe, zerriß eine Thorarolle und schleppte ihn auf's Feld, um ihn unter Martern zu tödten. Weil R. Tam der angesehenste Jude war, wollten die Kreuzfahrer an ihm Jesu Wunden und Tod rächen. Fünf Kopfwunden hatten sie ihm schon versetzt, und er war nahe daran zu erliegen, als glücklicherweise ein ihm bekannter Ritter des Weges einherzog. R. Tam hatte noch so viel Bewußtsein, ihn um Hilfe anzuflehen, die der Ritter ihm aber nur unter der Bedingung zusagte, wenn er ein stattliches Roß als Belohnung erhalten sollte. Der nicht sehr edle Ritter redete hierauf der Mörderbande zu, ihm das Opfer zu überlassen, er werde es zur Taufe bewegen oder ihren Händen wieder überliefern [1]). So wurde der Mann gerettet, der den deutschen und französischen Juden Führer und Vorbild war (8. Mai 1147). Bernhard's Einfluß ist es wohl zuzuschreiben, daß außer in Carentan, Ramerü und Sülly keine Judenhetzen in Frankreich vorkamen. In England, wo seit Wilhelm dem Eroberer sich viele Juden niedergelassen hatten und im Verkehr mit den französischen Gemeinden standen, kam keine Judenverfolgung vor, da der König Wilhelm II. sie energisch schützte [2]). Aber die bömischen Juden litten wiederum beim Durchzuge der Wallbrüder; 150 fielen als Märtyrer. Erst nachdem das französische Kreuzheer durch Deutschland ziehend, die deutschen Grenzen überschritten hatte, durften die Juden das Asyl der Burgen verlassen (15. Ab = 14. Juli 1147) und wurden nicht mehr angefochten. Selbst diejenigen Juden, welche schwach genug waren, sich die Noth-

[1]) Ders. vergl. Note 5. Anm.

[2]) Ders.

taufe gefallen zu lassen, durften zum Judenthume zurückkehren. Ein ebenso frommer wie menschlicher Geistliche, dessen Namen leider nicht bekannt geworden ist, war ihnen dazu behilflich; er führte die gewaltsam getauften Juden nach Frankreich und andern Gegenden, wo sie so lange weilten, bis ihre kurze Zugehörigkeit zur Kirche vergessen war; dann kehrten sie in ihre Heimath und zu ihrem Glauben wieder zurück [1]).

Im Ganzen hat der Fanatismus des zweiten Kreuzzuges weniger Opfer verschlungen als der erste, theils weil die weltlichen und geistlichen Fürsten sich angelegen sein ließen, die Juden zu schützen, und theils weil die Theilnahme des deutschen Kaisers und des Königs von Frankreich kein kreuzzüglerisches Raubgesindel, wie das von Wilhelm dem Zimmermann und Emicho von Leiningen aufkommen ließ. Aber die Juden mußten für den ihnen gewährten Schutz einen hohen Preis zahlen, ja die ganze Zukunft dafür einsetzen. Der deutsche Kaiser wurde seit der Zeit von den Juden als ihr Schirmherr betrachtet, und er selbst sah sich als solcher an und beanspruchte dafür Gegenleistung. Die deutschen Juden, die früher ebenso frei waren wie die Germanen und Römer, wurden dadurch die Kammerknechte (servi camerae) des römisch-deutschen Reiches. Dieser gehässige Name bedeutete Anfangs zwar nur, daß die Juden unverletzbar seien wie die kaiserlichen Diener, und daß, sie an Kaiser und Reich für den gewährten Schutz ordentliche Abgaben, Schutzgeld und außerordentliche Leistungen zahlen müssen. Aber nach und nach wurde das Wort in seiner ursprünglichen, gehässigen Bedeutung gebraucht, und die Juden beinah als Leibeigene und unselbständige Hörige betrachtet. Die deutschen Juden, welche sich eben aus der Unkultur aufraffen wollten, wurden dadurch in bodenlose Niedrigkeit zurückgeworfen, aus der sie sich erst nach sechs Jahrhunderten ein wenig zu erheben vermochten. Ihre Geisteserzeugnisse tragen daher den Stempel der Verkümmerung, ihre Dichtungen waren nichts als Klagelieder, geschmacklos und barbarisch, wie ihre Sprache, und selbst auf dem Gebiete des Talmuds haben sie nur selten Außerordentliches geleistet. Die deutschen Juden bildeten die Parias in der Geschichte bis zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts. In Frankreich dagegen, wo andere politische und

[1]) Ders.

sociale Verhältnisse herrschten, konnte die jüdische Cultur noch einige Blüthen treiben.

Während die Juden Frankreich's und Deutschland's noch unter dem Schrecken der kreuzzüglerischen Banden standen, traf die Juden des nördlichen Afrika's eine Verfolgung, die länger anhielt und andere Wirkungen hervorbrachte. Sie ging von einem Manne aus der, halb Philosoph, halb Reformator und halb Eroberer, eine eigne politisch-religiöse Schwärmerei erzeugte. Abdallah Ibn-Tumart aus dem nordwestlichen Afrika war in Bagdad von dem mystischen Philosophen Alghazali zu einem sittenstrengen Schwärmer fanatisirt worden. Nach Afrika zurückgekehrt, predigte er den einfältigen Berberstämmen Einfachheit in Lebensweise und Kleidung, Haß gegen die Dichtkunst, Musik und bildenden Künste und Krieg gegen die almoravidischen Könige, welche der Verfeinerung des Lebens huldigten. Nach der andern Seite verwarf Ibn-Tumart die sunnitische Lehre der mohammedanischen Orthodoxie und die buchstäbliche Auslegung der Koranverse, daß Gott menschlich fühle und nach Gemüthsbewegungen handle. Er fand einen großen Anhang unter den Berbern und stiftete eine Sekte, welche von dem Umstande, daß sie die strenge Einheit Gottes ohne körperliche Vorstellung (Tauchid) zum Bekenntnisse hatte, sich Almowachiden oder Almohaden nannte. Die Sekte erkannte Ibn-Tumart als Mahdi, als Gottgesandten Imam des Islam, an. Mit der Trommel der Empörung und dem Schwerte des Krieges gegen die Almoravidherrschaft verbreitete Ibn-Tumart seine religiös-sittliche Reformation im nordwestlichen Afrika. Nach seinem Tode übernahm sein Jünger Abdulmumen die Führerschaft der Almohaden und wurde als Fürst der Gläubigen (Emir al-Mumenin) anerkannt. Von Sieg zu Sieg fortschreitend, stürzte er das Reich der Almoraviden und beherrschte das ganze Nordafrika. Abdulmumen war aber ein Fanatiker. Wie er die Almoraviden nicht bloß als politische Gegner, sondern auch als Andersgläubige mit Feuer und Schwert vertilgte, so wollte er kein anderes Bekenntniß in seinem Reiche dulden.

Als die Hauptstadt Marokko nach langer und hartnäckiger Belagerung in die Gewalt Abdulmumen's gefallen war (1146), ließ der neue Herrscher die zahlreichen Juden dieser Stadt zusammenberufen und redete sie folgendermaßen an: „Ihr leugnet die Sendung des Propheten Mohammed, und ihr glaubt, daß der Messias, der

verkündet ist, euer Gesetz bestätigen und eure Religion befestigen wird. Eure Vorfahren haben aber behauptet, daß dieser Messias spätestens ein halbes Jahrhundert nach Mohammed's Auftreten erscheinen werde. Wohlan! dieses halbe Jahrhundert ist längst abgelaufen, ohne daß ein Prophet unter euch aufgestanden wäre. Die Duldung, die euch unter dieser Bedingung gewährt wurde, soll aufhören. Wir können euch nicht mehr in eurem Unglauben lassen. Wir wollen euren Zins nicht mehr. Ihr habt nur die Wahl zwischen Annahme des Islam oder dem Tode". Die Verzweiflung der Juden war groß bei dieser ernstgemeinten Ankündigung. Es war das zweite mal, daß ihnen unter mohammedanischer Herrschaft diese traurige Wahl gestellt wurde, das Leben oder ihre Religion aufzugeben. Durch Vorstellung bewogen, änderte Abdulmumen das Verfolgungsedikt dahin ab, daß es jedem Juden gestattet sei, auszuwandern. Er gewährte auch den Auswanderern eine Frist, um ihre Ländereien und bewegliche Habe, die sie nicht mitführen konnten, zu veräußern. Diejenigen aber, welche im afrikanischen Reiche zu bleiben gedachten, wurden zur Annahme des Islam gezwungen und im Weigerungsfalle hingerichtet. Diejenigen nun, denen das Judenthum theuer war, verließen Afrika und wanderten nach Spanien, Italien oder anderswohin aus. Der Dichter und Rabbiner Jehuda Ibn-Abbas (o. S. 122) verließ Fez und ließ sich in Aleppo nieder. Die Meisten aber fügten sich für den Augenblick, nahmen zum Scheine den Islam an und warteten günstigere Zeiten ab (1146[1]).

Nicht bloß die Juden Marokko's, sondern auch diejenigen, welche in Nordafrika zerstreut lebten, traf die Verfolgung, und so oft die Almohaden eine neue Stadt eroberten, wurde dasselbe Edikt auf sie angewendet. Auch die Christen traf dieselbe Verfolgung, aber weil ihnen das christliche Spanien offen stand, und sie von ihren Glaubensgenossen mit offenen Armen aufgenommen zu werden hoffen durften, waren sie standhafter und wanderten sämmtlich aus. Synagogen und Kirchen wurden im ganzen Almohadenreich, das nach und nach vom Atlasgebirge bis zur Grenze Egypten's reichte, zerstört,

[1]) Dhehebi bei Munk Notice sur Joseph b. Jehuda p. 42 ff. und Ibn-Alathir II. p. 88. Die Datumangabe bei Abraham Ibn-Daud, „daß das Schwert Ibn-Tumarts (d. h. der Almohaden) schon im Jahr 4902=1142 gegen Israel zu wüthen anfing", ist eine Corruptel. Einzig richtig ist das Datum bei Ibn-Verga (in Schebet Jehuda No. 30), daß die Verfolgung anfing 4906=1146.

und die Wanderer fanden keine Spur, daß hier je Juden oder Christen gewohnt hätten [1]).

Obgleich viele afrikanische Juden den Islam angenommen hatten, so war es nur sehr Wenigen Ernst damit, die Meisten aber thaten es nur zum Scheine, da weiter nichts von ihnen verlangt wurde, als daß sie an Mohammed's prophetische Sendung glauben und dann und wann die Moscheen besuchen sollten. Heimlich aber beobachteten sie die Vorschriften des Judenthums mit aller Genauigkeit, da die Almohaden keine Polizei-Spione unterhielten, um das Treiben der Neubekehrten zu beobachten [2]). Nicht blos die Menge, sondern auch fromme Rabbiner bekannten sich zu diesem Scheine und beschwichtigten ihr Gewissen damit, daß von ihnen doch nicht Götzendienst oder Verleugnung des Judenthums verlangt wurde, sondern nur das Aussprechen der Glaubensformel, daß Mohammed ein Prophet gewesen, was doch nicht im entferntesten an Götzenthum anstreife. Einige trösteten sich damit, daß sie nicht lange in diesem Zwange verharren werden; denn sie hofften, der Messias werde bald erscheinen und sie aus diesem Elend befreien [3]).

Als Scheinmoslemim betrieben die maghrebisch-jüdischen Gelehrten sogar das Talmudstudium eifrig, versammelten in Lehrhäusern die lernbegierige Jugend [4]), die aber auch der Koranauslegung beiwohnte. Indessen konnten sich gewissenhaft-fromme Männer nicht lange in diesem Zwitterzustand bewegen. Sie warfen die verhaßte Maske ab, bekannten das Judenthum offen und erlitten dafür den Märtyrertod. Als Märtyrer von Maghreb wird ein Mann genannt, der als eine talmudische Autorität galt: Jehuda Hakohen Ibn-Sussan aus Feß, und er war nicht der einzige [5]).

Der siegreiche Abdulmumen begnügte sich aber nicht mit dem Besitze der maghrebischen Länder, er betrachtete das schöne Andalusien als Anhängsel, das er den almoravidischen Statthaltern und den christlichen Herrschern leicht entreißen zu können vermeinte. Die Eroberung im mohammedanischen Südspanien war auch leicht,

1) Alkifti bei Casiri Bibliotheca arabico-hispana I. 294 und Dshebi a. a. O.

2) Maimuni Iggeret ha-Schemad ed. Geiger p. 1 — 6; ed. Edelmann in Chemda Genusa p. 6 — 12.

3) Das.

4) Joseph b. Aknin citirt von Munk in Archives Israëlites 1851, p. 327.

5) Saadia Ibn-Danan in Chemeda Genusa p. 30.

da verschiedene Parteien einander schwächten. Die Hauptstadt Andalusien's, Cordova, welche während des kurzen Zeitraums von drei Jahren achtmal die Herren gewechselt hatte, fiel endlich in die Gewalt der fanatischen Almohaden (Juni 1148), und ehe ein Jahr verging, war der größte Theil Andalusien's in ihren Händen. Die schönen Synagogen, welche die Frömmigkeit, die Prachtliebe und der feine Geschmack der andalusischen Juden erbaut hatten, wurden ein Raub der fanatischen Zerstörungswuth. Der greise Rabbiner von Cordova, der philosophisch gebildete Joseph Ibn-Zadik erlebte noch den traurigen Untergang der ältesten und angesehensten Gemeinde, starb aber bald darauf (Ende 1148 oder Anfang 1149[1]). Die glanzvolle jüdische Hochschule in Sevilla und Lucena wurde geschlossen. Der Sohn und Nachfolger des Joseph Ibn-Migâsch, R. Meïr, wanderte von Lucena nach Toledo aus und mit ihm alle diejenigen, welche im Stande waren, sich dem Zwange zu entziehen. Die Uebrigen machten es wie die afrikanischen Juden, fügten sich für den Augenblick dem Zwange, bekannten sich zum Schein zum Islam und beobachteten heimlich das Judenthum, bis sie Gelegenheit fanden, ihre Religion offen zu bekennen. Frauen, Kinder und Eigenthum der Auswanderer fielen den Eroberern in die Hände, und die Schwachen wurden als Sklaven behandelt[2]).

In dieser trüben Zeit, als der Schwerpunkt der Judenheit seine Tragkraft einbüßte, bildete sich durch eine günstige Wendung ein neuer Sammelpunkt. Das christliche Spanien, das unter dem Kaiser Alfonso Raimundez (1126—1157) die größte Macht entfaltete, wurde Zuflucht der aus Andalusien ausgewanderten Verfolgten, und das zur Hauptstadt des Reiches erhobene Toledo wurde ein neuer Brennpunkt für die Wissenschaft des Judenthums. Diese günstige Wendung ermöglichte ein Mann, den die Geschichte der Juden dem Ibn-Schaprut und dem Ibn-Nagrela zur Seite setzt. Der weise und menschenfreundliche Kaiser Alfonso Raimundez hatte einen jüdi-

[1]) Abraham Ibn-Daud.

[2]) Ibn-Daud's Bericht wird ergänzt und beleuchtet von dem Chronicon Alfonsi imperatoris c. 101. p. 398. Gentes vocant Muzmotos venerunt ex Africa et transierunt mare Mediterraneum — praeoccupaverunt Sibillam et alias civitates et oppida et occiderunt nobiles ejus et Christianos, quos vocabant Muzarabes — et Judaeos qui ibi erant ex antiquis temporibus et acceperunt sibi uxores eorum et domus et divitias.

schen Günstling an dem noch jungen Jehuda Ibn-Esra[1]), dem Sohne jenes Joseph Ibn-Esra, der mit seinen drei Brüdern in der jüdisch-spanischen Literatur verherrlicht wird (o. S. 123). Als er die Grenzfestung Calatrava zwischen Toledo und Cordova dauernd erobert hatte (1146), setzte ihn[2]) der Kaiser wahrscheinlich wegen seiner Tapferkeit als Befehlshaber derselben ein und ernannte ihn zum Fürsten (Nassi).

Jehuda Ibn-Esra wurde ein rettender Engel für seine unglücklichen Glaubensgenossen, welche der Verfolgungswuth der siegreichen Almohaden entflohen waren. Er war ihnen behilflich, ein Unterkommen im christlichen Spanien zu finden und verwendete seine Reichthümer, die in Gefangenschaft Gerathenen loszukaufen, die Nackten zu kleiden und die Hungrigen zu speisen. Die Gemeinde Toledo wurde von den emigrirten Juden zahlreich bevölkert. Meïr Ibn-Migasch eröffnete daselbst ein Lehrhaus für das Talmudstudium, und es fand sich ein Jüngerkreis ein. Von Toledo ging jetzt unter dem Schutze der christlichen Herrscher die jüdische Wissenschaft aus, nachdem sie im mohammedanischen Reiche verbannt war.

Jehuda Ibn-Esra stieg noch mehr in der Gunst des spanischen Kaisers und wurde zum kaiserlichen Hausmeister ernannt (um 1149). Dieser jüdische Fürst ließ sich im Eifer für den Rabbinismus zu einer Verfolgung hinreißen, die einen Flecken an seinem Ruhme bildet. Die Karäer hatten sich seit ihrer letzten Verfolgung in Castilien (o. S. 87) wieder vermehrt und waren bemüht, ihren erloschenen Glanz wieder zu heben. Sie ließen die zahlreiche Literatur ihrer Lehrer im Orient und Egypten nach Castilien kommen und wurden dadurch in ihrer tiefen Abneigung gegen das rabbanitische Judenthum bestärkt. In dieser Zeit hatte ein Karäer aus Constantinopel, Jehuda b. Elia Hadassi, der sich ein Trauernder um Zion (ha-Abel) nannte, von neuem den Kampf gegen die Rabbaniten aufgenommen und verfaßte ein umfangreiches Buch unter dem Namen Eschkol ha-Kofer, worin er die oft bestrittene Differenz zwischen den beiden jüdischen Bekenntnissen wieder lebhaft anregte (1149[3]) und die Feindseligkeit von neuem anfachte. Jehuda Hadassi schrieb

[1]) Abraham Ibn-Daud.

[2]) Das.

[3]) Sein Werk ist gedruckt Goslow (Eupatoria) 1836, aber defect. Verf. giebt selbst das Abfassungsjahr an.

mit vieler Leidenschaftlichkeit in einer harten Sprache mit alphabetischen Akrostichen und einer elenden eintönigen Reimerei. Dieses feindselige Buch mag auch nach Castilien gebracht worden sein und entzündete das Feuer des Streites von neuem. Anstatt die Streitschrift von einem tüchtigen Kämpfer widerlegen zu lassen, nahm Jehuda Ibn-Esra den weltlichen Arm in Anspruch und bat sich von dem Kaiser Alfonso die Gunst aus, die Karäer verfolgen zu dürfen. Er bedachte nicht, daß das schlummernde Feuer der Verfolgungswuth nicht angefacht werden darf, wenn es nicht über kurz oder lang über dem Haupte der Verfolger in hellen Flammen zusammenschlagen soll. Mit des Kaisers Erlaubniß demüthigte Jehuda Ibn-Esra die Karäer so sehr, daß sie nicht mehr ihr Haupt erheben konnten[1]). Worin diese Demüthigung bestand, ist nicht bekannt, wahrscheinlich wurden sie aus den Städten, wo Rabbaniten wohnten, ausgewiesen (1150—57). Indessen war die Begünstigung der Juden in Castilien nicht von langer Dauer. Die Zeiten nach dem Tode des Kaisers und seines ältesten Sohnes, Königs von Castilien (1158), die Jehuda Ibn-Esra wahrscheinlich erlebt hat, waren trübe. Während der Minderjährigkeit des Infanten Alfonso entbrannte ein erbitterter Bürgerkrieg zwischen den adligen Häusern der de Castro und de Lara, an dem sich die andern christlichen Könige betheiligten; das schöne Land wurde verwüstet, und die Hauptstadt Toledo zum blutigen Schauplatz gemacht. Die christlichen Könige Spanien's waren nicht im Stande, ihre Grenzen gegen die fortwährenden Einfälle der Almohaden zu schützen und mußten den fanatischen Ritterorden, die früher bestanden und von ihnen in's Leben gerufen wurden, die Vertheidigung derselben überlassen. Diese wirre, blutige Zeit war der Geistescultur nicht günstig. Denn die spanischen Juden blieben nicht wie die deutschen und französischen bei den politischen Händeln und Kriegen gleichgültige Zuschauer, sondern nahmen daran für oder wider den lebhaftesten Antheil. Die Juden Granada's betheiligten sich an einer Verschwörung, welche die Nationalaraber, die von ihrer Macht gestürzten Almoraviden, die Christen und überhaupt alle Unzufriedenen gemeinschaftlich und einträchtig anzettelten, um die Herrschaft der verfolgungssüchtigen Almohaden zu stürzen. Der Stützpunkt sollte die Stadt Granada sein, welche unter allen

[1]) Abraham Ibn-Daud.

Städten Andalusien's am spätesten von den almohadischen Berbern erobert wurde. Die Seele der Verschwörung waren zwei unzufriedene Anführer, Ibn-Mardansch und Ibn-Humschuh. Sie rückten mit einer zahlreichen Schaar vor Granada, und die Juden dieser Stadt, unter dem Commando eines gewissen Sachr Ibn-Ruiz Ibn-Dahri, erleichterten ihnen die Eroberung der wichtigen Stadt (1162). Indessen mißlang das Unternehmen, die Almohaden wurden wieder Herren Granada's und die Juden, welche in ihre Hände fielen, wurden sicherlich hart bestraft [1]).

Indessen wurde die jüdische Wissenschaft von der Ungunst der Zeiten in fast allen Ländern der Zerstreuung keineswegs erdrückt, sie trieb vielmehr neue Blüthen und stand noch immer an der Spitze der Cultur. Zwei Männer, beide aus Toledo, fügten zu dem alten Ruhme neuen hinzu. Es war Abraham Ibn-Daud und Abraham Ibn-Esra, ungleich an Charakter, Strebung und Lebensschicksal, aber gleich in Liebe zum Judenthum und zur Wissenschaft. Abraham Ibn-Daud Halevi (geb. um 1110 st. als Märtyrer 1180 [2]), stammte mütterlicherseits von dem Fürsten Isaak Ibn-Albalia. Ueber den Gang seiner Jugendbildung und seine Erlebnisse ist nichts bekannt. Er war indeß nicht bloß im Talmud, sondern auch in sämmtliche Fachwissenschaften damaliger Zeit vollständig eingeweiht und verlegte sich auch, was die spanischen Juden gering schätzten, auf die Kenntniß der Geschichte, der jüdischen wie der allgemeinen, soweit sie ihm bei dem dürftigen Stand derselben im Mittelalter zugänglich war. Als Mann trieb er die Arzneikunde und vertiefte sich in die Wissenschaften. Ibn-Daud war kein tiefer, scharfsinniger Kopf, um neue Gedanken zu Tage zu fördern; aber er war ein verständiger, klarer Geist, das Gegebene gründlich zu durchdringen und das Dunkel zu erhellen. Mit durchsichtiger Klarheit suchte er das Schwierigste darzustellen und verständlich zu machen. Ihn beschäftigten die höchsten Probleme des menschlichen Geistes, und er konnte nicht begreifen, wie man sich sein Lebenlang mit Kleinigkeiten, selbst

[1]) Bei Gayongas, history of the mahometan dynasties II. appendix IV. p. 23.

[2]) Sein Geburtsjahr ergiebt sich daraus, daß er Jünger war des 1125 verstorbenen Baruch Albalia. Die Leseart אבן דאוד haben Handschriften und auch Filipowski's Jochasin; die Leseart דיאור — Dior ist eine Corruptel. Daß er Arzt war, folgt aus seinen anatomischen Kenntnissen in Emunah Ramah.

mit Sprachkunde, Mathematik, theoretischer Heilkunde oder Gesetzeslehre beschäftigen könne, Fächer, welche nur einen beziehungsweisen Werth haben, und sein Augenmerk nicht auf die heiligste Lebensaufgabe richte. Diese Aufgabe ist nach Ibn-Daud's Ansicht die philosophische Erkenntniß, weil sie Gott zum Inhalte hat. Nur um dessentwillen genieße der Mensch, als das edelste der geschaffenen Wesen, einen Vorzug [1]). Er betonte diesen Punkt mit vielem Nachdruck gegenüber einer Klasse seiner religionsgenössischen Landsleute, welche bereits ein gewisses Mißtrauen gegen die Philosophie hegten. Ibn-Daud kannte auch recht gut den Grund dieses Mißtrauens gegen die selbständige Forschung. Es giebt Manche in unserer Zeit, bemerkt er, welche sich ein wenig in Wissenschaften umgethan haben, sind aber nicht im Stande beide Lichter, das Licht des Glaubens in der Rechten und das Licht der Erkenntniß in der linken Hand zu halten. Da nun bei Solchen das Licht der Erforschung das Licht des Glaubens ausgelöscht hat, so glaubt die Menge, daß sie überhaupt schädlich sei, und zieht sich davon zurück [2]). Im Judenthume aber sei die Erkenntniß Pflicht, darum dürfe man ihr nicht den Rücken kehren. Das Judenthum brauche gar nicht die Philosophie zu scheuen, da seine Grundlehren mit ihr im Einklang stehen. Gott habe aber das israelitische Volk gewürdigt, ihm dasjenige ohne Mühe mitzutheilen, was die offenbarungsbaaren Völker erst nach zweitausendjährigen Geistesarbeiten erkannt haben [3]).

Ibn-Daud stellt einen Punkt auf, der die Nothwendigkeit der philosophischen Forschung gebieterisch erweist. Die Frage, ob der Mensch in seinen sittlichen Handlungen frei oder von der vorwissentlichen Gottheit dazu genöthigt sei, könne ohne tiefe metaphysische Untersuchung nicht gelöst werden. Das Judenthum lehre zwar die Willensfreiheit des Menschen, aber es finden sich auch in seinen Quellen Aussprüche, welche dem zu widersprechen scheinen. Dieses Alles bedürfe der Ausgleichung auf philosophischem Wege [4]). Jehuda Halevi's tiefe Arbeit, welche der Philosophie der Religion gegenüber eine untergeordnete Stellung anwies, hat selbst in Toledo so wenig die Geister beherrscht, daß Ibn-Daud zwei Jahrzehnte

[1]) Emunah Ramah ed. Weil. Frankf. a. M. 1857. Hebr. Text, S. 44—46.
[2]) Das. S. 2; 83.
[3]) Das. 4; 103.
[4]) Das. 4, 103.

später das Uebergewicht der Philosophie anerkannt und neuerdings eine Ausgleichung zwischen ihr und dem Judenthum versucht hat.

Um die Zweifel eines Jüngers zu zerstreuen, verfaßte Ibn-Daud, „dessen Inneres Ruhe gefunden", ein religionsphilosophisches Werk[1]) unter dem Titel „der höchste Glaube" für Solche, welche von gleichen Zweifeln bewegt sind. In der Einleitung bemerkt der bescheidene Verfasser: er habe das Werk weder für reife, von der Philosophie durchdrungene Männer verfaßt, noch für schlichte Fromme, welche von dem Zwiespalt zwischen dem Glauben und dem Denken keine Ahnung haben, sondern nur für solche Denker, die sich zwischen den beiden Herren, „von denen der eine groß, der andere nicht klein ist"[2]), nicht zurecht finden können. In der Darlegung seines religionsphilosophischen Systems zeigt sich Ibn-Daud vollständig von der Zeitphilosophie beherrscht. Aristoteles, der über die denkenden Köpfe in der Synagoge, Kirche und Moschee eine unumschränkte Herrschaft hatte, galt auch für den Philosophen von Toledo als unumstößliche Autorität. Auch Ibn-Daud knüpfte an die aristotelische Weltanschauung an und wollte nur nachweisen, daß die heilige Schrift dieselben philosophischen Gedanken über die Stufenreihe der niedern und höhern Welt, wenn auch verhüllt, enthalte; hin und wieder giebt er zu verstehen, gleich den alexandrinisch-jüdischen und christlichen Denkern, daß die Philosophie der Griechen dem Judenthume entlehnt sei[3]). Mit Aristoteles nimmt er an, daß der Himmel und die Sternensphäre beseelte, körperliche, aber doch unveränderliche Wesen seien; über ihnen befinde sich eine Geisterwelt, eine Urvernunft, von der die Anregung zum Denken im menschlichen, sich empfänglich dazu verhaltenden Geiste ausgehe. Die Urvernunft oder der thätige Geist heiße im jüdischen Kreise „der heilige Geist"[4]). Gleich den arabischen Philosophen findet er in dieser Geisterwelt die Engelschaar wieder, die Gott als seine Boten an die Welt braucht. Es sind Mittelwesen zwischen Gott und der niedern Welt (Schenijim). Vermöge dieser Mittelwesen wirke die Gottheit auf die Welt, die an sich als eine unveränderliche Einheit sich mit Wirkung und Veränderung nicht selbst befassen könne. So

[1]) Folgt aus S. 63; 78. Der arabische Titel lautet 'Akida Rafia'.

[2]) Das. S. 82.

[3]) Das. 63.

[4]) Das. 70, unten.

sehr unterliegt der fromme Abraham Ibn-Daud der Zeitphilosophie, daß er in der Annahme schwankt, ob die niedere Welt von Gott selbst oder von den Mittelwesen erschaffen sei. Höchstens könne man annehmen, Gott habe die Ursubstanz mit der Urform in's Dasein gerufen, die wesenhafte Gestaltung der Welt aber sei sicherlich von den Mittelwesen ausgegangen[1]). Jedenfalls aber gehe die Erhaltung des Weltganzen und die Fortdauer ihrer Ordnung, überhaupt die Veränderung in der Welt unter der Mondsphäre von den Mittelwesen aus.

Von diesen Voraussetzungen der Zeitphilosophie steigt Abraham Ibn-Daud auf, um das Judenthum und seine Glaubensansichten philosophisch darzustellen. Die Geistigkeit der Seele, ihre Lösbarkeit vom Körper und Unsterblichkeit stünden so fest, daß die heilige Schrift die Unsterblichkeit nicht einzuschärfen brauchte, weil sie dieselbe voraussetzte. Die Seele mit der Geisterwelt in innigem Zusammenhange werde durch sie angeregt und gelange durch sie zu Kenntnissen und zur höchsten Stufe philosophischer Anschauung. Auf dem innigen Zusammenhang der menschlichen Seele mit der Urvernunft beruhe die Offenbarung Gottes an die Menschen vermittelst der Prophezeiung. Da das Wissen Gottes, der Geisterwelt (Engel) und der thätigen Urvernunft nicht in die Zeit falle, so daß Vergangenheit und Zukunft ihnen eben so klar vorlägen, wie die Gegenwart, so sei auch die Seele vermöge ihrer Theilhaftigkeit an diesen Wesen für ein solches, die Zeitschranke überspringendes, einheitliches Wissen empfänglich. Der niedrigste Grad von Prophezeihung zeige sich schon in den Träumen. Indem die Seele im Schlafe von den Störungen der sinnlichen Einflüsse befreit ist, vermöge sie die Ausstrahlungen von der Geisterwelt ungehindert auf sich einwirken zu lassen und das wahrhafte Wissen zu empfangen. Doch seien nicht alle Träume prophetischer Natur, sondern nur solche, welche ganze Völker und Reiche betreffen und von hohen wichtigen Dingen erfüllt sind, weil sich darin die Losgebundenheit der Seele von den Einzelwesen und ihre Richtung auf's Allgemeine kundgebe. Dadurch seien die leeren Träume von den prophetischen zu unterscheiden. Jene seien von den Angelegenheiten des träumenden Individuums und von Einzeldingen erfüllt. Prophetische Träume bilden

[1]) Das. S. 43. Vergleiche darüber Guggenheimer, Religionsphilosophie des Abraham Ibn-Daud, Augsburg 1850, S. 44 ff.

aber erst den niedrigsten Grad der Prophezeihung, wozu keine anderweitige Vollkommenheit nöthig sei. Ein höherer Grad der Prophetie sei aber das Schauen der zukünftigen Ereignisse und das Gewürdigtsein göttlicher Mittheilung in wachem Zustande.

Diese hohe Prophetenstufe erfordere aber eine von der Schlacke der Sinnlichkeit geläuterte Seele und zwar von der Geburt an, so daß die sittliche Vortrefflichkeit und theoretische Vertiefung sie immer mehr veredelt. Eine solche Seele, die durch prophetische Träume gewissermaßen Uebung im Schauen erlangt hat, könne sich nach und nach zu höherer Stufe erheben. Aber es gehören außer den Anlagen und der sittlichen Lauterkeit noch einige Vorbedingungen dazu. Weder jede Zeit, noch jedes klimatische Verhältniß, noch jede Volksumgebung seien dazu geeignet. Die geeignete Zeit lasse sich nicht bestimmen; man wisse nur so viel, daß selbst die für Prophetie empfängliche Personen derselben nicht gewürdigt worden seien, weil die Zeitlage nicht damit im Einklang gewesen. Die geeignetste Sphäre für prophetische Offenbarungen sei das heilige Land; das Volk, aus dem wahre Propheten erweckt worden sind, und zwar nicht der Eine und der Andere, sondern in großer Zahl, sei erfahrungsmäßig das israelitische [1]).

Den höchsten Grad prophetischer Klarheit hätte Mose erlangt, und zwar weil er die beiden Grundtugenden, Gerechtigkeit und Demuth, in einer sonst nie erreichten Vollkommenheit besaß [2]). Diese Thatsache beruhe zwar nur auf geschichtlicher Ueberlieferung, aber ihr wohne eine eben so große Gewißheit ein, wie der logisch-richtigen Folgerung. Wollte man die geschichtliche Ueberlieferung überhaupt leugnen, so müßte jeder Mensch, indem er das von den Vorgängern Erfahrene und Erkannte verwürfe, jedesmal von neuem anfangen. Die Glaubwürdigkeit von Mose's Sendung liege aber darin, daß sie 600,000 Menschen zu gleicher Zeit wahrgenommen und unbezweifelt erfahren haben. Wollte man dieses leugnen, so müßte man sagen, daß der Verfasser der Thora selbst sich etwas erdacht habe, was des geschichtlichen Bodens vollkommen baar gewesen [3]).

[1]) Emunah Ramah S. 70, ff.
[2]) Das. 75 oben.
[3]) Das. 69 ff.

Das Ziel aller philosophischen Theorie sei die praktische Verwirklichung der sittlichen Zwecke; solche Zwecke stelle das Judenthum auf. Diesen richtigen Kerngedanken hat keiner seiner Vorgänger so scharf und klar ausgesprochen[1]) wie Abraham Ibn-Daud. Die Sittlichkeit erzielt gewisse Tugenden, ein gesundes Familienleben und eine gute, auf dieser Tugend beruhende Staatsverfassung. Demnach lassen sich sämmtliche religiöse Pflichten des Judenthums in fünf Klassen zusammenfassen[2]). Eine Klasse schärft wahrhafte Gotteserkenntniß, geläuterten Glauben an einen Gott und Liebe zu demselben ein. Diese finde ihre stete Verwirklichung in gewissen religiösen Uebungen wie Sabbat, in erinnerungsreichen Zeichen, Gebeten, in symbolischen Handlungen, wie Phylakterien (Tephillin), Thürkapseln mit Gottesnamen. Eine zweite Klasse der vom Judenthum aufgestellten Pflichten präge gewisse Tugenden ein, namentlich strenge Gerechtigkeit und Gewissenhaftigkeit — das Haupt aller Tugenden — Versöhnlichkeit, Neidlosigkeit und Feindesliebe, die ihre Wurzel in der Demuth haben. Das Verhältniß des Familienhauptes zu Frau, Kindern und Dienerschaft regle eine dritte Klasse von Vorschriften nach den Grundsätzen des Rechts und der Liebe. Eine vierte, große Gruppe schreibe das Verhalten des Bürgers zum Staate und zum Mitbürger vor; sie dringe auf Nächstenliebe, Gerechtigkeit im Verkehr, Sorge für Schwache und Leidende, das Allervollkommenste gegenüber dem, was die philosophische Ethik lehrt. Es gebe endlich noch eine fünfte Klasse von Gesetzen, deren letzter Grund nicht leicht einleuchtet, wie die Opfer- und Speisegesetze (die Ritualien, Schamijot). Diese fünf Gruppen von Pflichten seien einander ungleich an Wichtigkeit, so daß die Glaubenslehre die allerhöchste, die Ritualien die niedrigste Stufe einnehmen, daher diese auch von den Propheten öfters nachgesetzt worden seien[3]). Von einem andern Grundprinzip ausgehend, gelangte Ibn-Daud zu einem andern Resultate als sein Gesinnungsverwandter Jehuda Halevi. Während nach diesem die rein rituellen Vorschriften das Grundwesen des Judenthums ausmachen, um die prophetische Natur lebendig zu erhalten (o. S. 141), haben sie nach jenem eine nur untergeordnete Bedeutung. Aber wie sehr Ibn-Daud die Ritualien,

[1]) Das. 4; 98.
[2]) Das. 102.
[3]) Das. 99 102.

die er in sein System nicht unterzubringen wußte, unterordnete, so verwahrte sich doch seine Frömmigkeit dagegen, als wenn er sie gering achtete. Der Mensch soll forschen, aber nicht grübeln und das nicht für bedeutungslos halten, was sich seinen Begriffen entzieht. Der Gläubige müsse bedenken, daß, da auch die Klasse ritual-religiöser Vorschriften von demselben Gesetzgeber stamme, der sie auf eine so wunderbare Art geoffenbart hat, sie nicht bedeutungslos sein könne[1]).

Das von Gott geoffenbarte Judenthum bestimme Lohn für Beobachtung der Gesetze und Strafe auf deren Uebertretung, es setze also die Willensfreiheit des Menschen als gewiß voraus. Abraham Ibn-Daud begnügt sich aber nicht mit diesem Gegebenen, er will diese für die Sittlichkeit und Religiosität wichtige Lehre begründen und die Gegenansicht entkräften, als wenn die Freiheit des Menschen eine Schmälerung der göttlichen Allwissenheit wäre. Er geht davon aus, daß Gottes Wissen, indem es ein vollkommenes ist, auch die Kreatur und ihre Aeußerungen ihrem wahren Wesen nach kenne. Nun giebt es neben einer bloß beziehungsweisen und scheinbaren Möglichkeit, wie die Sonnenfinsterniß — welche für die Unkundigen bloß möglich, für die Astronomen aber eine Gewißheit ist — eine wahrhafte Möglichkeit. Solchergestalt sei eben die sittliche Freiheit des Menschen. Gottes Wissen erkenne nun das Thun und das freie Wollen nicht als eine Gewißheit, sondern als eine Möglichkeit. Die Zurechnungsfähigkeit des Menschen stehe daher nicht im Widerspruch mit dem absoluten Wissen Gottes[2]). In dieser Art baute sich Abraham Ibn-Daud das Judenthum gedankenmäßig auf und glich es mit der Zeitphilosophie aus.

Abraham Ibn-Daud war aber nicht bloß Religionsphilosoph, sondern auch gewissenhafter Geschichtsschreiber, und seine geschichtlichen Nachrichten haben der jüdischen Literatur mehr Dienste geleistet als seine philosophischen Arbeiten. Der neuausbrechende Kampf mit den Karäern Spanien's veranlaßte ihn, sich in deren Geschichte umzusehen. Dieselben hatten nämlich nach dem Tode des Kaisers Alfonso und dem wahrscheinlich darauf erfolgten Sturze seines Günstlings Jehuda Ibn-Esra wieder ihr Haupt erhoben und wieder Streitschriften erlassen. Dagegen schrieb Abraham Ibn-Daud und

[1]) Das. 102, 3.

[2]) Das. 96 f.

widerlegte besonders die Werke des Jesua Abulfarag (o. S. 86). Darauf unternahm er, geschichtlich nachzuweisen, wie das rabbinische Judenthum auf einer ununterbrochenen Kette von Ueberlieferungen beruhe, die von Mose anfängt und bis Joseph Ibn-Migasch hinabreicht. Zu diesem Zwecke stellte er die biblische, nachexilische, talmudische, saburäische, gaonäische und rabbinische Zeit chronologisch zusammen (1161 [1]). Er nannte dieses hebräisch geschriebene Werk „die Reihenfolge der Ueberlieferung" (Seder ha-Kabbalah). Von bedeutendem Werth sind seine Nachrichten von der Blüthezeit der spanischen Gemeinden an, wozu er die Quelle des Samuel Ibn-Nagrela benutzte oder selbständige, geschichtliche Forschungen anstellte. Seine Angaben sind kurz, aber äußerst genau und zuverlässig und lassen viel zwischen den Zeilen lesen. Sein hebräischer Styl ist fließend und nicht ohne poetische Färbung. Zur Ergänzung dieser geschichtlichen Skizze schrieb er eine kurze Geschichte Rom's von der Gründung durch Romulus bis auf den westgothischen König Reccared aus arabischen und spanischen Chroniken, und endlich die jüdische Geschichte während des zweiten Tempels, wobei er sich von dem Machwerke des Fälschers Josippon (B. V.$_2$ S. 319) leiten ließ.

Noch viel kenntnißreicher, umfassender und tiefer war Abraham b. Meïr Ibn-Esra aus Toledo (geb. 1088 — 89, st. 1167 [2]), ein Mann von merkwürdigen Geistesgaben, der das Größte wie das Kleinste in der Wissenschaft mit gleicher Virtuosität umspannte, lebendig, geistreich, voll sprudelnden Witzes, aber ohne Gemüthswärme. Seine Belesenheit in allen Zweigen der göttlichen und menschlichen Wissenschaften war erstaunlich; auch in der Literatur der Karäer war er heimisch. Er war aber keine abgerundete, in sich gefestigte Persönlichkeit, sondern zerfahren, widerspruchsvoll, mit einer großen Dosis von Leichtsinn begabt; bald bekämpfte er das Karäerthum, bald machte er ihm Zugeständnisse. Seine Polemik ist schonungslos, und es kam ihm weniger auf Ermittelung der Wahrheit, als darauf an, dem Gegner etwas zu versetzen. Er war ein Geist der Verneinung und bildet den vollsten Gegensatz zu Jehuda Halevi, mit dem er nahe verwandt gewesen sein soll. Ibn-Esra (so wird er schlechthin genannt) vereinigte in sich unausgeglichene Gegensätze. Sein heller Blick, sein scharfer, zersetzender

[1]) Das Datum giebt der Verf. selbst an bei der Geschichte der Saburäer.
[2]) Vergl. Note 8.

Verstand, seine kühne Forschung, welche so weit ging, daß er hart an den Pantheismus anstreifte, vertrugen sich mit strengem Autoritätsglauben, der wiederum bei ihm in so herben Fanatismus ausartete, daß er die freien Forscher verketzerte. Sein nüchterner Sinn, der jeder Erscheinung auf den Grund sah, hinderte ihn nicht, eine Geheimlehre aufzustellen, welche die Dinge in Halbdunkel hüllt. Voller Vertrauen auf Gott, dem er ruhig sein Geschick anvertraute, gab er sich dennoch dem Glauben an die Einwirkung der Gestirne auf das menschliche Leben hin, denen sich nach seiner Ansicht Niemand entziehen könne. So war Ibn-Esra zugleich unerbittlicher Kritiker und Buchstabenknecht, Vernünftler und Mystiker, innig religiös und Astrolog. Diese Gegensätze waren nicht etwa auf die verschiedenen Lebensstufen vertheilt, sondern beherrschten sein ganzes Leben. Seine Jugend- und Bildungsgeschichte ist in Dunkel gehüllt, man weiß nicht einmal, ob er zu der Familie der Ibn-Esra aus Granada gehörte. In seiner Jugend tändelte er mit der Muse, sang Loblieder auf hochstehende Personen und schmauste mit Mose Ibn-Esra [1]) Mit Jehuda Halevi hatte er ebenfalls Bekanntschaft; sie unterhielten sich öfter mit Scharfsinn über philosophische Probleme, und es zeigt sich dabei, daß ihre Denkweise weit auseinander ging [2]) Ihre verschiedene Anschauungsweise charakterisirt Ibn-Esra selbst durch ein niedliches Epigramm. Jehuda's Schatten fordert ihn auf ihm in's Jenseits zu folgen:

„Süß ist mein Schlummer mir, doch regt mich, Freund,
Die Liebe an, Dir nochmals zu erscheinen.
Des Himmels Schaaren wohlgefällt dein Lied,
Darum wolle doch mit ihnen Dich vereinen!
So laß uns zusammen singen dort.
Wozu den Körper pflegen, den unreinen?"

Ibn-Esra antwortet auf die Aufforderung des Schattens:

„Geh' wieder ein zur Ruh, mein Juda! Gott
Will mich noch nicht versammeln zu den Seinen.
Noch soll ich Kinder zeugen, ird'sche Speis'
Genießen, nicht himmlisch Manna von dem Deinen.
Bekümmert sehr ob Deinem Tod, kann doch
Ich Deinen Rath nicht machen zu dem meinen" [3]).

[1]) Ginse Oxford XIV, Note 1.
[2]) Vergl. Geiger Divan 149 f.
[3]) Das. 150.

Ibn-Esra, der die mannigfachen Kunstformen der arabischen und neuhebräischen Poesieregel zu handhaben verstand, war darum doch kein Dichter. Seine poetischen Erzeugnisse sind künstlich, gelehrt, trocken, gemüthlos. Auch seine liturgischen Poesien, die er in jedem Lebensalter anbaute, tragen dasselbe Gepräge nüchterner Betrachtung. Es sind in Versen ausgesprochene Gedanken, Lehren der Weisheit oder rügende Ermahnungen, nicht der Erguß der im Gemüthe wogenden Fülle religiöser Empfindungen, die in inbrünstigen Gebeten hervorbricht. Das schwungvolle Aufjauchzen eines mächtig ergriffenen Innern in begeistertem Hymnus, die erhabene Majestät einer nach dem Höchsten ringenden und darum auch das Höchste erreichenden Poesie, wie sie Ibn-G'ebirol und Jehuda Halevi offenbarten, vermißt man in der religiösen Poesie Ibn-Esra's [1]). Nur wo es auf Witz und zugespitzte Epigramme ankam, in Räthseln und Stachelgedichten war er unübertrefflich. Sein prosaischer Styl ist ebenfalls musterhaft, und man kann sogar behaupten, daß er ihn geschaffen hat. Er hält sich fern von Ueberladung und Wortgeklingel.

Wenn Ibn-Esra in der Poesie keine hohe Stufe einnimmt, so behauptet er den ersten Rang als gründlicher und taktvoller Erklärer der heiligen Schrift, die er stets an der Hand richtigen grammatischen Verständnisses behandelte. Er war zum Exegeten wie geschaffen. An den Versen der heiligen Schrift konnte er seine mannigfachen Kenntnisse und Gedanken anbringen, ohne genöthigt zu sein, sie in logischen Zusammenhang zu bringen. Denn sein unruhiger, flüchtiger Geist war nicht dazu geeignet, etwas Ganzes und Systematisches zu schaffen. In die hebräische Sprachkunde selbst vermochte er nicht Methode zu bringen und den Stoff übersichtlich zu ordnen. In der biblischen Exegese dagegen war er durchaus originell, erhob sie zu einer Wissenschaft mit bestimmen Grundsätzen, so daß er eine lange Zeit als Alleinherrscher auf diesem Gebiete stand. Auffallend ist es, daß er sich in seiner Heimath nicht angeregt fühlte, das Feld der Schrifterklärung anzubauen, obwohl er die bedeutendsten Anlagen dazu hatte. So lange er in Spanien weilte, galt er nur als ein tüchtiger Mathematiker und Astronom, keineswegs als Exeget. Er hatte überhaupt auf heimathlichem Boden kein literarisches Er-

[1]) M. Sachs, religiöse Poesie der Juden Spaniens 312 ff.

zeugniß an's Licht gesetzt, höchstens hebräische Gedichte religiösen und satyrischen Inhalts. Das Einzige, was von ihm aus der Zeit seines Verweilens im Geburtslande bekannt geworden, ist seine Antwort auf eine astronomische Anfrage an David aus Narbonne (um 1138 [1]). Im fünfzigsten Lebensjahr hatte der, den die späteren Geschlechter als einen hervorragenden Geist anstaunen sollten, in seiner Heimath noch keinen Namen und überhaupt die Aufmerksamkeit noch nicht auf sich gezogen. Die Fremde sollte erst die Keime seines Geistes zur Befruchtung treiben.

Drückende Lebensverhältnisse in dem durch beständige Kriege verarmten Toledo bewogen Ibn-Esra auszuwandern. Er soll überhaupt immer mittellos gewesen sein [2]). In seiner epigrammatischen Weise machte er sich selbst über sein Mißgeschick, das ihn zum Nothleiden verdammte, lustig: „Ich bemühe mich, reich zu werden, aber die Sterne sind mir feindlich. Machte ich mit Leichentüchern Geschäfte, würde Niemand sterben, hätte ich Kerzen als Waare, so würde die Sonne bis zu meiner Todesstunde nicht untergehen [3]). Da er in der Heimath keine Unterstützung fand, so verließ er sie und ging auf Reisen (um 1138—39). Sein Sohn Isaak, bereits erwachsen, war sein Begleiter. Er sah Afrika, Egypten, Palästina, verkehrte in Tiberias mit den Weisen, die sich des Besitzes sorgfältig abgeschriebener Thora-Exemplare rühmten. Nirgends Ruhe findend, reiste er weiter nach Babylonien, war auch in Bagdad, wo wieder ein Exilsfürst mit Bewilligung des Chalifen eine gewisse Oberherrlichkeit über sämmtliche orientalische Gemeinden inne hatte. Auf diesen weiten Reisen beobachtete Ibn-Esra viel und scharf und bereicherte seinen Geist. Er soll nach einer Sage als Gefangener bis nach Indien geschleppt worden sein, wo er nichts anderes als ungesäuertes Brod genossen haben soll [4]).

Es ist nicht recht begreiflich, warum er vom Morgenlande heimkehrte, ohne seine Heimath wiederzusehen. In Rom fand er erst die lang vermißte Ruhe (1140). Sein Erscheinen in Italien machte Epoche in der Culturentwickelung der italienischen Juden.

[1]) Vergl. Note 8.

[2]) Profiat Duran, mitgetheilt von Dukes, Orient, Litbl. 1843, col. 657. Note 1 u. a. a. O.

[3]) Das. Eliser Tunensis, Dibre Chachamim, p. 85.

[4]) Joseph Ezobi bei Abudirham zu Hagadah.

Obgleich eine gewisse Freiheit genießend, so daß die römische Gemeinde keinerlei Abgaben unterworfen war, waren die Juden Italien's doch auf niedriger Bildungsstufe stehen geblieben. Den Talmud verstanden sie nur in hergebrachter, geistloser Weise. Von richtigem Verständniß der Schrift hatten sie keine Ahnung, die neuhebräische Poesie bestand für sie nur im Radebrechen des Hebräischen zu elender Reimerei. Ihre Muster waren Elieser Kalir's holperige Reimverse, die sie dennoch für etwas Unerreichbares erklärten[1]). Allem Aberglauben des Mittelalters war ihr dumpfer Sinn geöffnet. Wie sehr stach gegen sie der spanische Reisende mit seinem Kunstgeschmack, seinem gesunden Sinne und seiner philosophischen Bildung ab! Auch der Zeitpunkt seiner Ankunft in Rom war günstig für die Erweckung einer höhern Cultur. Gerade um diese Zeit trat ein kühner Geistlicher, Arnold von Brescia, mit der Behauptung auf, die Päpste regierten nicht im Sinne des Evangeliums, es gezieme ihnen keine weltliche Herrschaft, sondern sie sollten wahrhafte Knechte in Demuth sein. Ein gewisser Forschergeist, verbunden mit dem Streben nach Freiheit, erwachte in der Residenz des Papstes. Das Volk lauschte auf die begeisterten Worte des jungen Reformators. In einem allgemeinen Concile im Lateran in den Bann gethan, mußte zwar Arnold die Flucht ergreifen, aber nur um im Triumph nach Rom zurückzukehren. Das römische Volk kündigte dem Pabst den Gehorsam auf und erklärte sich zur Republik (1139—1143). In diese Zeit fällt Ibn-Esra's Aufenthalt in Rom. Sicherlich schaarten sich Jünglinge und Männer um ihn, um den vielgereisten, kenntnißreichen spanischen Weisen zu hören, und er wußte sie durch seine kurze, lebendige, treffende, geistvolle Sprache zu fesseln.

In Rom erschienen die Erstlingserzeugnisse des schon fünfzigjährigen Ibn-Esra. Zunächst erklärte er die fünf Megillot. Seine richtigen exegetischen Grundsätze hat er in den ersten Arbeiten geoffenbart. Da, wo sein heller Blick hindringt, schwindet alles Dunkel, es müßte denn sein, daß er sich selbst die Augen verbindet, um das Richtige nicht zu sehen, oder daß er sich stellt, als sähe er nichts. War es der Zweifel, der seine Brust durchwühlte, oder Charakterschwäche, die sich scheute, der Menge in ihrem Wahne ent-

[1]) Ibn-Esra, Commentar zu Kohelet, 5, 1.

gegenzutreten? Unwiderleglich ist es, daß Ibn-Esra öfter die Wahr heit verleugnet oder sie derart verhüllt hat, daß sie nur dem Gleich gesinnten erkennbar sein sollte. Der Erläuterung des hohen Liede schickte er eine kurze Einleitung voran, worin er die Ansicht lächerlic macht, als sei in dieser großartigen Kunstschöpfung die Mystik übe das Verhalten der Welt zu Gott und das der Seele zu dem irdi schen Leibe allegorisch angedeutet. Nach seiner Ansicht tönt durc das Ganze die Sehnsucht der Liebe durch, aber er deutete es auc nach Ansicht der Alten als das Verhältniß Israel's zu Gott in de gluthvollen Sprache eines treuen Liebesbundes.

So groß aber auch Ibn-Esra's exegetisches Talent war, reicht es doch nicht aus, um dunkele biblische Schriften im Zusammenhan als ein organisches Ganze, als ein schön gegliedertes Kunstwerk zu begreifen und zu durchdringen. Sein Sinn war vielmehr nur au Einzelnes, Losgetrenntes gerichtet, wie denn überhaupt sein unruhige Geist nie bei der Sache verblieb, sondern immer auf andere Gegen stände, die nur lose damit verbunden sind, abzuschweifen pflegte Das philosophische Buch Kohelet, dessen Zusammenhang, Gliederun und geschichtlicher Hintergrund noch heutigen Tages sich der Er forschung entzieht, war für Ibn-Esra ein versiegeltes Buch, da aufzuhellen er nicht im Stande war. Die dürftige Philosophi der neuplatonischen Schule, der er huldigte und die er zur Erklärung heranzog, zeigte sich zum Verständniß dieses einem andern Lebens kreise entstammten Buches Kohelet unzulänglich. Nicht besser ging's ihm mit der Erklärung des großartigen philosophischen Dramas Hiob, das er ebenfalls während seiner Anwesenheit in Rom commen tirte. Den römischen Juden brachte Ibn-Esra auch zuerst einen Begriff von der grammatischen Kenntniß der hebräischen Sprache bei, deren sie vollständig baar waren. Er übersetzte Chajug' gram matische Werke aus dem Arabischen in's Hebräische und legte ein selbständiges Werk unter dem Titel „die Waage" (Moznaim) an, an dem jedoch nur die schön stylisirte, geschichtliche Einleitung über die Leistungen der Vorgänger auf dem Gebiete der hebräischen Sprachkunde von Saadia bis Ibn-Al-Tabbén interessant ist. Denn so sehr auch Ibn-Esra jeden Schritt an der Hand der Grammatik geht, so hat er doch wenig zum Verständniß des eigentlichen Baues der heiligen Sprache beigetragen; er benutzte meistens nur die For schungen der großen Vorgänger, deren Resultate er kritisch gegen-

einander abwog, um sich bald für das Eine, bald für das Andere zu entscheiden. Aber er hat nicht eine einzige, wichtige grammatische Regel aufgestellt[1]).

Mehrere Jahre muß er wohl in Rom zugebracht haben. Was mag ihn bewogen haben, die ewige Stadt zu verlassen und den wandernden Fuß in's Weite zu setzen? Zuächst wohl die Unruhe oder die Lust, neue Kreise kennen zu lernen. Es scheint, daß er von da zunächst in Salerno, der größten italienischen Gemeinde, Halt machte. Wegen ihres reichen Handels und ihrer Weltverbindung war diese Stadt der Sammelplatz vieler Fremden. Obwohl in Salerno damals schon eine Hochschule für Heilkunde bestand, und ein gewisser Bildungsgrad darin heimisch war, so standen die Juden dieser Stadt doch auf niedriger Culturstufe. Ibn-Esra scheint hier nicht sehr freundlich empfangen und nur von einem Mäcen, R. Eljakim, der selbst spanischen Ursprungs war, mit Auszeichnung behandelt worden zu sein. Dagegen genoß ein eingewanderter Talmudist, R. Isaak b. Malki-Zedek, aus der griechisch-apulischen Stadt Siponte (Manfredonia) hohe Achtung. Er wurde später Verfasser eines Commentars zu sämmtlichen Ordnungen der Mischnah. Die Kenntnisse, die Ibn-Esra mitbrachte und lehren wollte: hebräische Sprachkunde, Bibelerklärung, neuhebräische Poesie, wurden von der Salerner Gemeinde gering geschätzt. „Im Christenland wird der Weise aus dem Araberland gering geachtet und verspottet", bemerkte Ibn-Esra. Man bezeichnete ihn und die Eingewanderten aus dem arabischen Spanien halb als Ketzer. Es scheint eine Reibung zwischen Ibn-Esra und R. Isaak aus Siponte entstanden zu sein, und der erstere machte seinem Zorn in einem beißenden Spottliede Luft, das voller Witz ist, aber auch voll persönlicher Schmähung auf seinen Gegner. Er nannte R. Isaak eine „griechische Heuschrecke", bespöttelte seinen Gang, sein Benehmen, seine heisere, kreischende Stimme, warf ihm vor, daß er weniger hebräisch verstände als ein Kind. Der Gegensatz der Cultur zur Bildungslosigkeit tritt hier zum erstenmale schroff auf. Ibn-Esra scheint nicht lange in Salerno geblieben zu sein, wenigstens hat kein schriftstellerisches Werk von ihm die Salerner Gemeinde verewigt.

Im Sommer 1145 war er in Mantua und hier verfaßte er ein neues grammatisches Werk über die Feinheiten des hebräischen

[1]) Vergl. Profiat Duran (Efodi) Maasze Efod. c. 7.

Styles (Zachot). Dieses Werk bietet ein vollständiges Muster vo Ibn-Esra's unmethodischer, regelloser Darstellungsweise. Es behan delt sämmtliche Theile der hebräischen Sprachkunde und nimmt soga einen Anlauf zur Systematik, zerfließt aber in lauter Abschweifunge bleibt bei keinem Gegenstande stehen, sondern behandelt, wie sich d Gelegenheit darbietet, bald diesen, bald jenen Punkt und kehrt imm wieder zum Thema zurück, so daß es den Leser förmlich verwirr In diesem Werke kehrte er zum ersten Male seine Verketzerungssuc gegen Solche hervor, welche von der massoretischen Autorität ab wichen, die an ihm um so unleidlicher erscheint, als er sonst, freilic unter der Maske des Geheimnisses, sich noch mehr Freiheit gege die Integrität der Bibel herausnahm. Von Ibn-G'anach's gramma tischen Werken bemerkt er nämlich, sie verdienten dem Scheiterhaufe überliefert zu werden, weil der Verfasser von mehr als Hunder Wörtern in der Bibel behauptet, sie müßten anders gelesen ode anders verstanden werden [1]). Sein Verdammungsurtheil trug auc viel dazu bei, daß Ibn-G'anach's bedeutende Leistungen den nach- folgenden Geschlechtern unbekannt blieben, und die Forscher gezwunge waren, ihren Durst aus zerbrochenen Cisternen zu löschen. Gegen Saadia polemisirte Ibn-Esra, daß derselbe abweichend manche masso- retische Versabtheilung nicht anerkannte. Selbst die aus talmudische Zeit stammende Tradition, daß mindestens achtzehn Bibelverse von den Sopherim aus gewissen Rücksichten abgeändert worden wären, war dem Massoragläubigen Ibn-Esra zuwider, und er deutelte sophistisch an diesen Versen, um die geschriebene Lesart festzuhalten [2]). Wie Ibn-Esra einerseits eine auf Grammatik beruhende Schrifterklärung anbahnte, so hat er andererseits durch sein starres Festhalten an der Massora den Weg der freien Forschung abgeschnitten.

In Mantua scheint er nicht lange geweilt, sondern sich von da nach Lucca begeben zu haben, wo er mehrere Jahre lebte und einen Kreis von Jüngern um sich sammelte. Hier beschäftigte er sich viel- fach mit Astronomie, legte astronomische Tafeln an, schrieb über den richtigen Gebrauch des Astrolabs, gab sich aber auch der von Moham- medanern und Christen gepflegten Afterwissenschaft der Astrologie hin, in welcher er mehrere Schriften verfaßte unter verschiedenen Titeln (1148). Nach Ibn-Esra's Ansicht ist nämlich die Macht der

[1]) Vergl. darüber Kirchheim's Anmerk. zu Rikmah S. 149 f.
[2]) Zachot gegen Ende.

Gestirne auf das menschliche Geschick unabänderlich, und dieser Einfluß mache sich zunächst bei der Geburt geltend. Doch räumt er der menschlichen Seele in ihrer Energie so viel ein, daß sie den bösen Einfluß der Gestirne, wenn nicht ganz aufheben, doch einigermaßen schwächen könne. Nach der Genesung von einer schweren Krankheit, wobei ihm ein gewisser Mose b. Meïr, sein Gönner, hilfreich beigestanden, gelobte er, sich mit der Erklärung der Thora zu beschäftigen, an die er wegen ihrer großen Schwierigkeit nur zaghaft ging. Er stand damals schon im Alter von vierundsechzig Jahren (1152—53). Aber dem Werke sieht man das herannahende Greisenalter nicht an, es trägt vielmehr das Gepräge der Frische und Jugendlichkeit. Ibn-Esra's pentateuchische Erklärung ist eine Art Kunstwerk nach Inhalt und Form. Die Sprache ist lebendig, fließend, witzig, die Auslegung tief eindringend, nüchtern und überhaupt mit vieler Hingebung gearbeitet. Sein reiches Wissen, seine Belesenheit und Erfahrung hatten ihn befähigt, das Buch der Bücher dem Verständnisse näher zu bringen und den Nebelschleier zu zerreißen, den das Halbwissen und das Vorurtheil darüber gedeckt hatten.

In der Einleitung charakterisirt er sehr treffend und geistvoll die vier üblichen unangemessenen Erklärungsweisen, die er vermeiden wollte. Die philosophisch gebildeten Erklärer aus der gaonäischen Zeit, Saadia, Samuel b. Chofni und Isaak Israeli, haben in ihre Commentarien fremde Materialien hineingezogen und sie daher weitschweifig und ungenießbar gemacht. Die Karäer haben, um die Tradition entbehren zu können, zu Deuteleien und Schwankungen greifen müssen; die Mystiker haben in jedem Wort höhere Bezüge gesucht, und die agadischen Erklärer haben dem Wortsinn Hohn gesprochen. So erhebt er sich siegesgewiß über seine Vorgänger und erfüllt die Aufgabe, die er sich gestellt, den schlichten Sinn des Textes durchsichtig zu machen. Ibn-Esra war mit seinem Pentateuch-Commentar der Fahnenträger einer nüchternen, lichtvollen, wissenschaftlichen Auffassung der Bibel und bildet den Führer einer Minderzahl von erleuchteten Geistern, die sich gegen die Verdunklung agadischer Auslegung stemmten, als deren Träger Raschi galt. Denn obwohl er sich Mühe gab, die talmudische Tradition durch seine Exegese zu stützen, und die karäische selbständige Auslegungsweise durch schlagenden Witz widerlegte, und obwohl er jede freie, von der

Massora abweichende Auffassung verketzerte, so klammerte sich doch die Aufklärung an ihn, als ihre Autorität, und der Unglaube selbst berief sich auf ihn, als auf seinen Gewährsmann[1]). In der That gab Ibn-Esra Veranlassung genug dazu, ihn zu den Chivi Albalchi, den Jizchaki und Andern zu zählen, welche die Autorität des Pentateuch's in Frage stellten. In dunkeln, räthselhaften Wendungen gab er zu verstehen, daß manche Verse in der Thora von späterer Hand hinzugefügt seien oder gar das Ganze erst aus späterer Zeit stamme[2]). Nur weiß man nicht recht, ob es ihm mit der Skepsis oder mit der Gläubigkeit Ernst war. — In Lucca verfaßte Ibn-Esra auch seinen lichtvollen Commentar zu Jesaia (1154—55), worin er seinen Zweifel, ob die letzten dreiundzwanzig Capitel von diesem Propheten stammen oder von einem spätern herrühren, andeutete. Hier verfaßte er auch zwei grammatische Schriften, eine selbständige (S. Jesod) und eine Widerlegung der Angriffe des Dunasch b. Labrat auf Saadia (B. V.$_2$ S. 339), dessen halbverstümmeltes, polemisches Werk ihm in Egypten in die Hand gefallen war (Sephat Jeter). Diese Schrift arbeitete er für einen seiner Jünger, Chajim, aus. Wenn seine Zuhörer auch viel von ihm lernten, Gerechtigkeit und Gewissenhaftigkeit in der Behandlung wissenschaftlicher Fragen hat er sie nicht gelehrt. Gerade in der Polemik gegen Dunasch zeigte sich Ibn-Esra in hohem Grade ungerecht. Mit vieler Bitterkeit tadelt er Manches an Dunasch, was er selbst sich angeeignet und in seine Commentarien verwebt hat, und wiederum rechtfertigt er hartnäckig Manches von Saadia, was er anderweitig verworfen hat.

Nach Vollendung des Pentateuchcommentars (1155) verließ Ibn-Esra Italien und begab sich nach einem neuen Schauplatze, nach Südfrankreich, welches wegen seines Zusammenhanges mit Catalonien mehr Theil an der spanisch-jüdischen Cultur hatte, als Nordfrankreich, Italien und Deutschland. Die Provence bildet in der jüdischen Geschichte die Grenzscheide zweier Richtungen, der streng talmudischen und der wissens- und kunstliebenden. Die jüdischen Provençalen nahmen an beiden Richtungen aufrichtigen Antheil, brachten es aber in beiden nicht zur Virtuosität, sondern blieben

[1]) Vergl. Spinoza Tractatus theologico-politicus c. 8.

[2]) Vergl. den Commentar zu Deuteronomium Anf. und die sonderbare Apologetik des Joseph Tob-Elem Sephardi in Zophnat Paaneach dazu.

stets Bewunderer und Nachahmer. Ibn-Esra brachte in diesen Kreis ein neues, anregendes Element. Er ließ sich zuerst in der alten Gemeinde Beziers (Bedares) nieder, die viele Gelehrte in ihrer Mitte zählte. Sie behandelten den Weltwanderer mit großer Auszeichnung, Fromme und Gebildete ohne Unterschied. Isaak b. Jehuda, „Fürst der Juden" genannt, und Abraham b. Chajim, beide ausgezeichnet als fromme Talmudisten, erwiesen ihm so viel Aufmerksamkeit, daß er ihnen zu Ehren ein mathematisch-kabbalistisches Werk über die Gottesnamen verfaßte. Es enthält eine geistreiche Spielerei mit Buchstaben und Zahlen, die, in verschiedenen Werthen combinirt, die geheimnißvollen Eigenschaften der Gottheit bezeichnen sollen. Diese von Ibn-Esra zuerst eingeführte Buchstaben- und Zahlencombination brachte die Zahlenkabbala zur Mode und nährte einen praktischen Wahnglauben, der viel Unheil gestiftet hat. — In demselben Jahre siedelte er nach der Stadt Rhodez über, wo es ihm so gut gefallen haben muß, daß er mehrere Jahre daselbst weilte (1155—57). Hier commentirte er das Buch Daniel, den Psalter und die zwölf Propheten. Sein Ruf drang indeß weithin und erwarb ihm Bewunderer. Die größte rabbinische Autorität jener Zeit, R. Jacob Tam, sandte ihm Huldigungsverse in metrischer Form zu, worüber Ibn-Esra so sehr verwundert war, daß er ihm darauf ein halb schmeichelndes, halb verletzendes Epigramm entgegnete:

„Wer führte die Franzosen in des Liedes Tempel?
Darf ein Uneingeweihter ihn betreten?
Ist auch Jakob's Lied süß wie Manna,
So bin ich die Sonne, die es in Nichts auflöst."

Ein andermal schrieb ihm R. Tam ein so höfliches, demüthiges Gedicht zu, daß Ibn-Esra, davon ergriffen, in ähnlichem Tone erwiderte:

„Gebührt's einem Volksführer sein Haupt vor einem Niedrigen zu beugen?
Unwürdig ist's wenn ein Engel Gottes vor einem Unwürdigen sich demüthigt" [1]).

Seine Wanderlust führte ihn noch im siebzigsten Lebensjahre nach dem nebelreichen London, wo er einen freigebigen Mäcen fand, der ihn mit Liebe umgab. Hier verfaßte er eine Art Religionsphilosophie [2]). Sie trägt aber so sehr das Gepräge äußerster Zer-

[1]) Gavison Omer ha-Schikheha, wiedergegeben Kerem Chemed VII. 35.
[2]) Jesod Mora; vergl. Note 8.

fahrenheit und Flüchtigkeit, daß man außer Stande ist, seinem Gedankengang zu folgen. Im Ganzen hat Ibn-Esra darin, wie in der Philosophie überhaupt, wenig geleistet. Die neuplatonische Weisheit: daß Gott eine einheitliche Substanz ist, die nicht in unmittelbarem Zusammenhange mit der Welt stehe, sondern durch Vermittelung eines Urgeistes wirke, daß die göttliche Vorsehung sich nur über die Gattungen und nicht über die Einzelwesen erstrecke, daß die Seele vom Urgeiste stamme, im Leibe wie in einem Kerker lebe und sich nach ihrer himmlischen Heimath sehne, diese billige Weisheit hat Ibn-Esra bald in klarer, bald in mystischer Fassung, oft in Zahlenspielerei ausgedrückt, in seine Schriften eingestreut, ohne die ihn bewegenden, philosophischen Gedanken zu einem Ganzen zu verbinden. Offenbarung, Judenthum, Prophetie, diese Vorgänge nahm er als gegebene Thatsachen hin, ohne je anzudeuten, wie er sie sich mit seinem Gottesbegriff übereinstimmend dachte. Nur andeutungsweise bemerkte er, daß die Prophezeihung ein traumhafter Vorgang sei, und daß der Prophetenberuf durch innerliche Anlage oder durch Uebung erlangt werden könne. Der Prophet Jona sei keineswegs vor Gott geflohen, — denn das wäre thöricht gewesen, der Allgegenwart Gottes entgehen zu wollen — sondern er habe den prophetischen Drang innerlich bekämpft[1]). Seiner ganzen Geistesrichtung nach konnte Ibn-Esra die übernatürlichen Erzählungen in der Bibel nicht buchstäblich fassen, sondern mußte sie rationalistisch umdeuten. Nur that er es in versteckter Weise, unter dem Schleier des Geheimnisses.

Nächst der religionsphilosophischen Schrift verfaßte er in London noch eine andere, eine Art Schutzrede für den Sabbat, die wegen ihrer Einleitung interessant ist. Er kleidete den Eingang in einen Traum ein, den er in einer Nacht gehabt haben will. Eine Traumerscheinung habe ihm ein Sendschreiben vom personificirten Sabbat überbracht, worin dieser sich über ihn beklagt, daß sein Jünger in sein Haus Schriften gebracht hätte, worin auseinandergesetzt ist, daß der biblische Tag mit dem Morgen beginne, und daß folglich die Nacht von Freitag auf Sonnabend keine Heiligkeit habe. Die Erscheinung habe ihn darauf aufgefordert, den Sabbat zu vertheidigen. Beim Erwachen in der Nacht habe er die ihm

[1]) Im Commentar zu Jona Anfang.

zugebrachten, verdächtigen Bibelcommentarien beim Mondschein gelesen und in der That gefunden, daß darin behauptet wurde, der biblische Tag beginne nicht mit dem Abend, sondern mit dem Morgen, folglich sei die Vornacht nicht sabbatlich geweiht. Diese ketzerische Lehre, die übrigens von Raschi's Enkel, dem frommen Samuel b. Meïr aufgestellt wurde (o. S. 159), brachte Ibn-Esra in Harnisch; er fühlte sich gedrungen, sie mit allen Waffen zu widerlegen, „damit Israel nicht in die Irre geführt werde". In frommer Entrüstung schreibt er: „die Hand dessen, der so etwas niedergeschrieben, müsse verdorren und sein Auge verdunkeln". Die Vertheidigung, welche aus Erläuterung von Bibelversen und astronomischen Auseinandersetzungen besteht, führt den Namen „das Sabbatsendschreiben".

Obwohl es ihm in London an nichts fehlte, und viele Jünger sich um ihn schaarten, so verließ er es doch nach kurzem Aufenthalte. Im Herbst 1160 war er in Narbonne und später (1165 oder 66) wieder in Rhodez, wo er bereits in hohem Alter seinen Pentateuchcommentar überarbeitete, ihn kürzer faßte, das Wesentliche aber beibehielt und endlich sein letztes, grammatisches Werk (Safah Berurah) auf Dringen eines seiner Jünger, Salomo verfaßte. Bewunderungswürdig an diesem Schriftsteller ist die Geistesfrische, die er in hohem Alter bis an sein Lebensende sich erhalten hat; seine letzten Erzeugnisse tragen denselben Stempel der Lebendigkeit, Sicherheit und jugendlichen Kraft, wie die ersten. Er hat außer den genannten exegetischen, grammatischen, astronomischen und astrologischen, noch andere Schriften verfaßt, über Astronomie und Mathemathik. Ob er in die Zahlenkunde etwas Neues eingeführt, ist noch nicht mit Sicherheit ermittelt. Man schreibt ihm eine geistreiche Rechnungsart zu, die er in einer gefahrvollen Lage angewendet haben soll. Er soll sich einst mit funfzehn Jüngern auf einem Schiffe befunden haben, das voll von Passagieren war; ein heftiger Sturm brachte das Schiff dem Untergange nahe, und als letzte Rettung wurde die Erleichterung des Schiffes von der Hälfte seiner Mannschaft angesehen. Der Schiffscapitain berieth mit Ibn-Esra, jeden neunten Mann in's Meer zu werfen. Ibn-Esra soll aber seine Jünger so gestellt haben, daß sie die Reihe nicht getroffen habe (Tachbulsch). Es scheint, daß Ibn-Esra sich im Alter nach Spanien zurücksehnte und die Reise von Südfrankreich aus angetreten hat.

Aber in Calahorra, an der Grenze von Navarra und Aragonien angekommen, starb er, und soll auf dem Todtenbette noch witzig einen Bibelvers auf sich angewendet haben „Abraham war 78 Jahr alt, als er dem Fluch dieser Welt entwich“ (st. Montag 1. Adar = 23. Januar 1167). Er hinterließ viele Jünger und einen begabten Sohn, der ihm aber keine Ehre machte.

Auch das jüdische Frankreich hatte damals eine reichbegabte Persönlichkeit, welche nicht nur die Hauptrichtung der französischen Schule in sich concentrirte und dadurch Gesetzgeber für viele Jahrhunderte wurde, sondern auch an dem Geiste der jüdisch-spanischen Schule theilnahm. R. Jakob Tam aus Ramerü (geb. um 1100 st. 1171) war die bedeutendste Erscheinung, welche aus Raschi's Schule hervorgegangen ist. Der jüngste der drei gelehrten Enkel des großen Lehrers von Troyes, konnte R. Tam nichts von seinem Großvater lernen, den er nur mit Kindesaugen kannte, und war der Schüler von dessen Jünger, von seinem Vater Meïr und von Joseph Bonfils (Tob-Elem II.[1]). Er erlangte eine solche Tüchtigkeit in der Talmudkunde, daß er seine Zeitgenossen und selbst seine ältern Brüder Isaak und Samuel (Raschbam), überstrahlte. Die weitläufigen Gänge und verschlungenen Wege des talmudischen Labyrinths lagen ihm offen, und er beherrschte das ganze Gebiet mit seltener Meisterschaft. Er verband Klarheit des Geistes mit Verstandesschärfe und war der Hauptbegründer der Tossafistenschule (o. S. 157[2]). Keiner seiner Vorgänger offenbarte eine solche Gründlichkeit und überraschend dialektischen Scharfsinn in einem so hohen Grade auf dem Gebiete des Talmud. Obwohl Privatmann und ein Geschäft betreibend, galt er doch als der angesehenste Rabbiner seiner Zeit, dessen Ruf bis nach Spanien und Italien drang. Die größte und reichste, mit Talmudgelehrten gefüllte Gemeinde von Paris ließ sich von ihm die Vorschriften und Formeln für die Ehescheidung anfertigen[3]). Anfragen über schwierige Punkte wurden an ihn ausschließlich gerichtet nicht nur aus seiner Heimath, sondern auch aus Südfrankreich und Deutschland, und die rabbinischen Autoritäten

[1]) Sefer ha-Jaschar p. 74 a. Vergl. über diesen Ben-Jakob Additamenta zu Asulai's Schem ha-Gedolim II. p 165 No. 29.

[2]) Vergl. Jochasin ed Filipowski p. 217.

[3]) Sefer ha-Jaschar No. 81.

der Zeit ordneten sich ihm mit der größten Verehrung unter[1]). Schon in seiner Jugend hatte er einen Kreis von Jüngern um sich[2]), die in ihm das Ideal verehrten. Er war auch so sehr beschäftigt mit Beantwortungen von Anfragen, daß er zuweilen der Last erlag[3]). Die Fanatiker des zweiten Kreuzzuges, die ihm beinah das Leben raubten, plünderten seine ganze Habe und ließen ihm nichts weiter als das nackte Leben und seine Bibliothek[4]). Dennoch verfaßte er seinen Commentar auf den Talmud gerade in dieser schreckensreichen Zeit[5]). Er war ein fester, von Religiosität und Sittlichkeit durchdrungener Charakter, an dem nur ein Makel haftete, daß er Wucherzinsen von Christen nahm[6]), wie er denn überhaupt die strengen talmudischen Wuchergesetze theilweise beseitigte und gestattete, an Juden durch Vermittelung eines Christen auf Zins zu leihen und an getaufte Juden sogar in directem Verkehr[7]), — von der Strenge seines Großvaters darin abweichend. Trotz der großen Verehrung, die er genoß, war R. Tam frei von Ueberhebung, kannte aber kein Ansehen der Person, wo ihm die Religiosität gefährdet schien. Dieses bewies er gegen den gelehrten Meschullam b. Nathan aus Melun, welcher Entscheidungen traf, die wie Neuerungen klangen, obwohl auch er sich auf Lesarten im Talmud und auf Autoritäten berief. R. Tam wies ihn Anfangs etwas derb zurecht und sagte ihn unter Andern: „Ich höre, daß du dich bestrebst volksthümlich zu sein, du solltest dich aber auch ein wenig unter die Kundigen mischen". Als Meschullam auf seiner Ansicht zu beharren schien, machte R. Tam ihm den Vorschlag, mit ihm auf halbem Wege zusammenkommen, um ihn zu belehren und drohte ihm, falls er von seinen Irrthümern nicht lassen werde, ihn in den

1) Vergl. Responsa Temim Deim No. 214, 24; Schibole Leket 3 a; Ibn-Jarchi Manhig No. 608, 615 und p. 86 c ff.

2) Noch vor 1147, da in diesem Jahre sein Jünger R. Peter den Märtyrertod erlitt, o. S. 68.

3) Sefer ha-Jaschar No. 595.

4) Das. ed Wien p. 81 c.

5) Das. No. 492.

6) Responsa R. Meïr aus Rothenburg No. 795, 96; Mardochai zu Baba Mezia V. No. 338.

7) Sefer ha-Jaschar No. 536, 798; Tossafot zu B. Mezia p. 7 b. Isaak aus Wien zu Ascheri B. Mezia V. No. 47.

Bann zu legen[1]). Und so überwältigend wirkte R. Tam's Persönlichkeit, daß R. Meschullam demüthig Abbitte that.

R. Tam ist fast der einzige der nordfranzösischen Schule, der die Einseitigkeit der talmudischen Richtung überwunden und Theilnahme und Geschmack an den anderweitigen Studien der spanischen Juden bekundet. Er eignete sich von ihnen die Handhabung des hebräischen Versmaßes an und schrieb liturgische Gebetstücke und profane Gedichte in metrischer Kunstform[2]). Es ist bereits erzählt worden, daß er mit dem Vertreter der jüdisch-spanischen Cultur und dem halben Freidenker Ibn-Esra in Verbindung stand und mit ihm Gedichte wechselte (o. S. 193). Die Poesie führte R. Tam, der Nichts oberflächlich that, zur gründlichen Erforschung der hebräischen Sprache, und er brachte es im Verständniß der Grammatik so weit, daß er als Schiedesrichter in dem grammatischen Streit zwischen Menahem b. Saruk und seinem Gegner Dunasch auftreten konnte. Er nahm den Ersten gegen die Angriffe des Letztern in Schutz in einer Schrift unter dem Titel: „Ausgleichung" (Hachraah[3]).

Die Fülle von gelehrten Rabbinen in Nordfrankreich und Deutschland und die von Allen anerkannte Autorität R. Tam's brachte eine Erscheinung zu Tage, welche in der nachtalmudischen Geschichte zum ersten Mal vorkam. Unter dem Vorsitze des Meisters von Namerü versammelte sich die erste rabbinische Synode, um allgemein gültige, zeitgemäße Beschlüsse zu fassen. Wahrscheinlich dienten die Concilien, welche die flüchtigen Päpste Paschal, Innocenz II., Calixtus und Alexander III. in Frankreich zusammenberiefen, den Rabbinen zur Anregung. Freilich waren die rabbinischen Synoden nicht mit jener Parade umgeben, welche sie zur Schaubühne machte, wo die Eitelkeit und der Ehrgeiz Nahrung fanden. An irgend einem bedeutenden Meßplatze, der von vielen Juden besucht zu werden pflegte, wie Troyes, Rheims, kamen die Theilnehmer zusammen, ohne Prunk und Ceremoniell, aber auch ohne Hinter-

[1]) Das. No. 619—622. Der interessante Briefwechsel zwischen R. Tam und Meschullam ist leider sehr corrumpirt. Das erste Sendschreiben Tam's fehlt, worauf sich No. 619 bezieht. Der Anf. von No 620 gehört zur vorhergehenden Nummer; darauf beginnt R. Tam's scharfe Entgegnung.

[2] Prof. Luzzatto hat diesen Punkt zur unumstößlichen Gewißheit erhoben in Kerem Chemed VII. p. 35.

[3]) Herausgegeben zusammen mit Dunasch Teschubot von Filipowski.

gedanken und politische Intriguen. Die rabbinischen Synodalbeschlüsse betrafen nicht bloß religiöse und gemeindliche Punkte, sondern streiften auch an das Civilrechtliche, da die Juden damals noch eigne Gerichtsbarkeit hatten.

Höchst wahrscheinlich ist von einer solchen Rabbinersynode, im frischen Andenken an die Verfolgung des zweiten Kreuzzuges, das Verbot erlassen worden, daß kein Jude Crucifixe, Kirchengeräthe, Meßgewänder, kirchliche Ornamente und Gebetbücher kaufen soll, weil es Gefahren für sämmtliche Juden heraufbeschwören könnte [1]). — Auf einer zahlreichen Synode, an welcher sich 150 Rabbinen von Troyes, Auxerre, Rheims, Paris, Sens, Drome, Lyon, Carpentras, von der Normandie, von Aquitanien, Anjou, Poitou und Lothringen betheiligt haben, und an deren Spitze die Brüder R. Samuel und R. Tam, ferner Menahem b. Perez von Joigny, R. Elieser b. Nathan von Mainz und R. Elieser b. Simson von Köln standen, wurden folgende Beschlüsse gefaßt. 1) Daß kein Jude seinen Glaubensgenossen vor das Landesgericht laden soll, es müßte denn sein, daß beide Parteien damit einverstanden seien, oder daß die schuldige Partei sich weigerte, sich vor das jüdische Gericht zu stellen. 2) Jeder Schaden, welcher der einen Partei durch dies einseitige Processiren beim außerjüdischen Gerichte erwachsen ist, soll der Kläger ersetzen nach Abschätzung der sieben Gemeindevorsteher. 3) Niemand soll sich von den weltlichen Behörden ein Vorsteher- oder Prevostamt erwirken oder erschleichen, sondern die Vorsteherwahl für die religiösen und gemeindlichen Angelegenheiten soll frei durch die Majorität der Gemeindeglieder vorgenommen werden. Gegen die Uebertreter dieser und anderer Synodalbeschlüsse wurde ein schwerer Bann ausgesprochen, daß kein Jude mit ihnen verkehren, von ihren Speisen genießen, ihre Bücher und

[1]) Dieser synodale Kanon steht in den Responsa des R. Meïr aus Rothenburg ed. Prag p. 113 a und in Kol-Bo Nr. 116 zum Schlusse einer langen Reihe von Verordnungen. Sie haben in der ersten Quelle gar keine Ueberschrift, in der zweiten die Ueberschrift: „Von R. Gerschom und der Aeltern" (Kadmonim). Sieben Verordnungen derselben Art ohne den Kanon über Ankauf von Crucifixen ꝛc. kommen auch in der genannten Resp. No. 153 vor, mit der Ueberschrift: „Von R. Tam im Verein mit französischen Rabbinen". Sämmtliche Tekanot können aber nicht von R. Tam herrühren, da gerade in der Mitte angeführt wird: R. Tam habe dieses und jenes hinzugefügt. Ich vermuthe, daß dieser Kanon in Folge der Anklage des Peter Venerabilis eingeführt wurde.

Geräthe benutzen und nicht einmal Almosen von ihnen annehmen dürfe. Auch wurde auf dieser Synode der Bann gegen Angeber und Verräther erneuert [1]).

Eine dritte Synode, gehalten in Troyes oder Rheims, und präsidirt von R. Tam, Isaak b. Baruch und Menahem b. Perez von Joigny, erhob für die Gemeinde von Francien, Normandie; Anjou und Poitou folgenden Beschluß des Narbonensischen Rabbinats zum Gesetze: Wenn eine Ehefrau innerhalb eines Jahres nach der Hochzeit kinderlos stirbt, so ist der Gatte verpflichtet, ihre Mitgift und alles Mitgebrachte, was nicht in ihrem Interesse verwendet worden, ihrem Vater oder ihren Verwandten zurückzuerstatten. Die Mitglieder der Synode ließen sich dabei von dem Gefühle leiten, daß es für die Verwandten der Verstorbenen schmerzlich sein muß, ihr Vermögen in der Hand eines Fremden zu wissen, der nur kurze Zeit mit ihrer Tochter oder Schwester zusammengelebt hat. Die Herausgabe der Mitgift soll innerhalb eines Monats geschehen. Auf die versprochene und noch nicht ausgezahlte Mitgift hat der überlebende Gatte vollends keinen Anspruch. Die Vorsitzenden der Synode machten diesen Beschluß den Gemeinden innerhalb zwei Tagereisen von Troyes und Rheims bekannt [2]).

Eine Synode in Troyes, wobei wiederum R. Tam und sein Jünger R. Mose b. Abraham von Pontoise fungirten, verhängte den Bann über diejenigen, welche an einem Scheidebrief, welcher bereits der Frau eingehändigt wurde, Ausstellungen zu machen sich herausnehmen [3]). Peinliche oder böswillige Menschen pflegten nämlich dieses oder jenes an dem Scheidebriefe zu bemängeln und ihn dadurch zu verdächtigen, wodurch Unannehmlichkeiten für die Geschiedenen erwuchsen; solchen Unannehmlichkeiten wollte die Synode

[1]) Dieser Synodalbeschluß findet sich ausführlich in Kol-Bo 117, gekürzt in Responsa R. Meïr aus Rothenburg bei den Tekanot. In einer Handschrift des Herrn Dr. Carmoly sind unterzeichnet neben R. Tam und Raschbam: Isaak b. Salomo von Sens, Samuel b. Jakob von Auxerre, Isaak b. Nehemia von Drome und Perez b. Menahem (wahrscheinlich Menahem b. P.) von Joigny; die übrigen Namen kommen in citirten Resp. vor.

[2]) Dieser Synodalbeschluß findet sich in S. ha-Jaschar No. 579, in Responsa R. Meïr aus Rothenburg No. 934 und im Auszug am Ende l. c. An der letztgenannten Stelle wird auch Raschbam dabei erwähnt; in einem Carmoly'schen Ms. dagegen wird statt dessen Isaak b. Baruch genannt.

[3]) Mardochaï Gittin Ende und auch in andern Quellen.

entgegenwirken. — Noch andere Beschlüsse wurden auf dem Wege von Synodalversammlungen eingeführt und erhielten für die französische und deutsche Judenheit Gesetzeskraft. So wurde unter Anderm beschlossen, daß R. Gerschom's Verordnung zur Beschränkung der Vielweiberei nur von hundert Rabbinen aus drei verschiedenen Ländern, wie Francien, Normandie und Anjou, aus wichtigen Motiven aufgehoben werden könne[1]). Die Rabbinen übten diese synodale Gewalt nicht wie die katholischen Kirchenfürsten gegen das Volk, sondern im Sinne des Volkes und zum Besten der Gemeinden. Daher brauchten ihre Beschlüsse nicht wie die der Concilien öfters erneuert zu werden.

In hohem Alter erlebte R. Tam eine blutige Judenverfolgung in seiner Nähe, in Blois, die nicht blos denkwürdig ist wegen der Grausamkeit, mit der die Märtyrer behandelt wurden, sondern auch wegen der damals zuerst auflodernden, lügenhaften Behauptung, daß die Juden an Ostern Christenblut brauchten. Eine niedrige Intrigue war es, die den Scheiterhaufen für Unschuldige anzündete.

In Blois, wo ungefähr vierzig Juden wohnten, ritt ein Jude in der Dunkelstunde zur Loire, um sein Pferd zu baden, und traf mit einem christlichen Reitersknecht zusammen, dessen Pferd beim Anblick eines weißen Vließes, das der Jude unter dem Oberkleide trug, scheu wurde, sich bäumte und nicht zum Wasser gebracht werden konnte. Der Knecht, der den judenfeindlichen Charakter seines Herrn, des Stadthauptmannes, kannte, brachte diesem ein Mährchen als Stoff zu einer Anklage zu. Er behauptete gesehen zu haben, wie der jüdische Reiter einen gemordeten Christenknaben in's Wasser geworfen habe; er selbst sei aus Furcht, ermordet zu werden, dem Juden ausgewichen, und auch das Pferd habe aus Instinkt das Wasser nicht berühren mögen. Der Hauptmann, welcher eine bei seinem Herrn, dem Grafen von Chartres, viel vermögende jüdische Frau Pulcelina haßte, nahm die Gelegenheit wahr, Rache an seiner Feindin zu nehmen. Er wiederholte dem Grafen Theobald, dem Blois gehörte, die Lüge von der Ermordung eines Knaben, und die Anklage wurde hierauf formulirt: Die Juden hätten ihn zur Passahfeier gekreuzigt und dann in die Loire geworfen. Der Graf

[1]) Responsa R. Meïr aus Rothenburg No. 153 und Ende, Kol-Bo No. 116; statt der Corruptel נורגנדיאה oder נומברדיאה oder לומברדיאה muß man lesen נורמנדיאה — Normandie.

Theobald gab hierauf Befehl, sämmtliche Juden gefesselt in den Kerker zu werfen. Frei blieb nur Pulcelina, zu welcher Theobald eine besondere Zuneigung hatte. Im Vertrauen darauf hatte sie ihre leidenden Religionsgenossen beruhigt, daß sie den Grafen zu ihren Gunsten umstimmen und ihnen Hülfe bringen werde. Bald aber erfuhren die eingekerkerten Juden, daß auf menschliche Hilfe nicht zu bauen ist.

Pulcelina hatte nämlich eben wegen der Zuneigung des Grafen zu ihr eine erbitterte Feindin an dessen Frau, der Gräfin Isabella (?). Diese arbeitete zum Verderben der Juden. Sie ließ Pulcelina überwachen, um ihr keinen Zutritt zum Grafen zu gestatten, weil sie deren Einfluß auf ihn fürchtete. Noch einen Hoffnungsstrahl hatten die Juden in der Habsucht des Grafen. Er hatte nämlich einen Juden von Chartres an sie abgeordnet und sie fragen lassen, welche Summe sie ihm für die Entbindung von der Blutanklage bieten würden. Darauf beriethen sie sich mit den ihnen befreundeten Christen, und diese meinten, daß 100 Pfund baar und 180 Pfund ausstehende Schulden — vielleicht der ganze Reichthum der kleinen Gemeinde — wohl genügen dürften. Da mischte sich ein Geistlicher in den Proceß und redete dem Grafen zu Gemüthe, die Sache nicht leicht zu nehmen, sondern die Juden streng zu bestrafen, falls die Anklage gegen sie begründet erscheine. Aber wie sollte man hinter die Wahrheit kommen, da die ganze Anklage nur auf der Aussage des Reiterknechtes beruhte, der höchstens das Werfen eines Körpers in's Wasser gesehen haben konnte? Das Mittelalter wußte Auskunft für solche Zweifelfälle. Es wendete die Wasserprobe an. Der Knecht wurde in einem mit Wasser gefüllten Kahn in den Fluß gebracht, und da er nicht unterging, so war der Graf und die ganze christliche Bevölkerung fest überzeugt, daß dessen Aussage auf Wahrheit beruhe. Graf Theobald gab den Befehl, sämmtliche Juden der Gemeinde Blois mit dem Feuertode zu bestrafen. Als sie in einen Holzthurm gebracht und ringsum Scheiterhaufen angezündet werden sollten, forderte der Geistliche sie auf, sich zum Christenthume zu bekennen, dann würden sie am Leben bleiben. Da sie aber standhaft im Glauben blieben, wurden sie zuerst gemartert und dann zum Scheiterhaufen geschleppt. Zuerst kamen drei an die Reihe, zwei Jünger der Lehrer von Ramerü, Jechiel b. David und Jekutiel b. Juda, beide

Aroniden, sammt Juda b. Aaron. Sie wurden mitten im Scheiterhaufen an eine Säule gebunden; das Feuer soll aber nur ihre Bande gelöst haben, so daß sie unversehrt den Scheiterhaufen verlassen konnten. Darauf wurden sie von den Henkersknechten zum zweiten und dritten Male hineingestoßen. Zuletzt packten sie einen Henkersknecht und zogen ihn mit hinein, und die umstehenden Christen hatten Mühe ihn aus ihren starken Fäusten zu befreien. Diese drei und die übrigen ein und dreißig Männer und siebzehn Frauen starben im Feuer unter Absingen des Gebetes, welches das Bekenntniß des einzigen Gottes zum Inhalt hat (Alenu; Mittwoch 20. Sivan = 26. Mai 1171) Auch Pulcelina erlitt den Tod bei dieser Gelegenheit. Nur wenige Juden gingen damals aus Todesfurcht zum Christenthume über. Die Christen aber, auf die Wasserprobe bauend, waren fest überzeugt, die Juden hätten mit Recht den Feuertod verdient, und die Chronik berichtet in trockenem Styl: Theobald Graf von Chartres ließ mehrere Juden von Blois verbrennen, weil sie zu ihrer Passahfeier einen christlichen Knaben gekreuzigt und dann in einem Sack in die Loire geworfen[1]. Graf Theobald gedachte noch die Verfolgung über sämmtliche Juden seiner Grafschaft auszudehnen, aber ein Jude Baruch b. David beschwichtigte ihn durch ein Lösegeld von tausend Pfund und rettete die Gesetzrolle und die übrigen Schriften der Gemeinde Blois. Zwei liturgische Dichter, Ephraim b. Jakob aus Bonn und Hillel b. Jakob, verewigten diese Verfolgung durch rührende, wenn auch unpoetische Verse. Als die Nachricht von dem Märtyrertode der Juden zu

[1]) Die Hauptquellen über die Verfolgung von Blois finden sich in Ephraim b. Jakob's Martyrologium (in der deutschen Uebersetzung des Emek ha-Bacha p. VII) und in dessen Selicha (in den Handschriften des deutschen Ritus-Machsor beginnend: לְמִי אוֹי לְמִי אֲבוֹי); ferner in der Selicha des Poetan Hillel b. Jakob beginnend: אמוני שלומי ישראל (im polnischen und litthauischen Ritus), und endlich in dem einseitigen Berichte des Robertus de Monte bei Bouquet recueil T. XIII. p. 315. In der de Rossischen Bibliothek zu Parma befindet sich ein Sendschreiben über diese Geschichte von Obadia b. Machir: epistola synagogae urbis Belleys (l. בלוייש = Blois) in Gallia, quam nomine synagogae scripsit Ob. f. M. Narrat plures in ea urbe Judaeos, viros ac feminas fuisse ob religionem combustos feria IV die 20 Sivan an. 2931 a. c. orbis (de Rossi Mss. codices No. 563, 9). Auch das Mainzer Memorbuch zählt die Namen der Märtyrer von Blois auf und nennt Pulcelina unter den Verbrannten: אלו הן הנשרפין על קדוש השם כ׳ בסיון בצרפת בבלויש — הנשים החסידות מרת פולצלינא — ומרת חנה הגברת והילדה שילדה.

R. Tam gelangte, erhob er den Tag zu einem strengen Fast- und Trauertage. Die Gemeinden von Frankreich, Anjou und dem Rheinlande, durch Sendschreiben von dem großen Lehrer dazu aufgefordert, nahmen ihn bereitwillig an. Das war das letzte öffentliche Wirken R. Tam's. Wenige Tage darauf starb er (Mittwoch den 4. Tamus = 9. Juni [1]), von seinen zahlreichen Jüngern und Verehrern tief betrauert. Einer seiner Jünger R. Chajim Kohen bemerkte, wenn er bei der Leichenbestattung zugegen gewesen wäre, würde er sich, obwohl er als Aaronide keine Leiche berühren dürfe, damit beschäftigt haben, weil für einen solchen heiligen Mann wie R. Tam die Aaronidenheiligkeit aufgehoben werden dürfe [2]). Die Sage verherrlichte den großen Lehrer aus Ramerü sogar auf Kosten des größten Propheten. Sie läßt Mose mit R. Tam im Himmel oder auf Erden zusammentreffen und mit einander disputiren, wobei der Prophet sich für überwunden erklärt [3]). — Mit ihm schließt die Reihe der schöpferischen Thätigkeit der französischen Schule, wie mit Ibn-Esra die Ursprünglichkeit der spanischen Schule. Es trat eine Persönlichkeit auf, welche beide Richtungen in vollendetem Maße in sich versöhnte, und mit welchem ein einschneidender Wendepunkt in der jüdischen Geschichte sich anbahnte, die allmälig durch äußere und innere Bewegungen einen ganz verschiedenen Charakter annahm.

[1]) Jechiel Heilperin Seder ha-Dorot sub voce R. Tam.

[2]) Tossafot zu Tractat Ketubot p. 103 b.

[3]) Gedalia Jachja in Schalschelet ed. Amst. 40 f.

Achtes Kapitel.

Viertes rabbinisches Zeitalter.

Maimunische Epoche.

Rundblick.

Die Juden Spanien's; Toledo; Joseph Ibn-Schoschan; Abraham Ibn-Alfachar; der Dichter Charisi. Abraham Ibn-Daud's Märtyrertod und die Jüdin Formosa Rahel. Scheschet Benveniste, der Dichter Abraham b. Chasdaï. Der Tourist Benjamin von Tudela. Serachja Halevi Girondi. Die Provence; Narbonne; Abraham b. Isaak und die Kimchiden. Die Gemeinden Beziers, Montpellier und Lünel; Meschullam b. Jakob und seine Söhne. Jonathan Kohen und die Tibboniden. Die Gemeinde Posquières und Abraham b. David. Der judenfreundliche Graf Raymund von St Gilles und Toulouse und Isaak b. Abba-Mari. Die Gemeinde Marseille. Philipp August und die erste Vertreibung der Juden aus Nordfrankreich. Der Tossafist Isaak der Aeltere (Ri). Die Märtyrer von Bray. Verkümmerung der nordfranzösischen Juden. Simson von Sens und Jehuda Sir Leon der Fromme. Das Buch der Frommen. Die Juden England's: Jakob von Orleans. Das Judengemetzel in London. Richard Löwenherz. Das Gemetzel der Juden in England. Die Belagerung der Juden von York. Johann ohne Land und die Juden.

1171—1205.

Ehe die finstern Wolken giftigen Hasses sich von allen Seiten für das Haus Jakob zusammenziehen, seinen Horizont verdüstern, um ihm auch nicht eine Spanne blauen Himmels zu lassen; ehe sich die verderbenschwangern Elemente auf das Haupt der Gemeinde Israel niederschmetternd entladen; ehe das böse Prinzip im Namen der Gottheit Fürsten und Völker, Freie und Knechte, Groß und Klein gegen die schwachen Söhne Juda's hetzt und Allen die Waffen des Mordes und die Stacheln des Hohnes gegen sie in die Hand drückt, um das kleine Häuflein zu vertilgen und im Koth zu schleifen; ehe das hochmüthige Papstthum auf dem Throne Gottes als Richter über die Lebendigen und die Todten das Zeichen der Brandmarkung

an die Kleider jüdischer Männer und jüdischer Frauen heftet, um sie dem Fußtritte und dem Gespötte des Ersten Besten preiszugeben; ehe der Wahn Folterwerkzeuge für die Unschuldigsten der Menschen bereitet, um ihnen Verbrechen anzudichten, über welche die Angeklagten mehr schauderten als die Ankläger, um ihre Glieder zu verrenken und ihre Leiber zu verstümmeln; ehe die Lügen von Kindermord durch Juden, von Brunnenvergiftung durch Juden, von Verzauberung durch Juden allüberall überhand nehmen, um den Harmlosesten mit Abscheu gegen sie zu erfüllen; ehe sämmtliche Völker des christlichen Europa an Barbarei gegen Juden die wilden Mongolen übertreffen; ehe die tausendfachen Qualen das Blut aus ihrem Herzen, das Mark aus ihren Gebeinen, den Geist aus ihrem Gehirn heraustreiben, sie zu Schwächlingen machen und ihren Himmelsflug zu einem niedern Kriechen herabbringen; kurz ehe das gesteigerte Höllenleben für die Juden eintritt, welches mit dem Papste Innocenz III. beginnt und mit Ferdinand dem Katholischen von Spanien seinen Höhepunkt erreicht, ist es rathsam, einen Blick auf die über den damals bekannten Erdkreis zerstreuten jüdischen Gemeinden zu werfen, auf ihre Lage in den verschiedenen Ländern zu achten, um zu sehen, was sie damals noch besessen, und was ihnen der teuflische Fanatismus später geraubt hat. Die im Namen von zwei Religionen gegen sie gepredigte Lieblosigkeit hatte bis dahin noch nicht vermocht, sie überall als Auswürflinge zu stempeln. Hier waren sie allerdings schon als eine fluchwürdige Nation verachtet und gehaßt, aber dort galten sie noch als geachtete Bürger und Menschen. In dem einen Lande waren sie bereits Kammerknechte, aber in einem andern vertrauten ihnen noch Fürsten und Städte wichtige Aemter an; an einem Orte waren sie zu Leibeignen erniedrigt, an andern führten sie noch immer das Schwert und kämpften für ihre Unabhängigkeit. Eine gedrängte Uebersicht über die Lage und die Bestrebungen der Juden in den Hauptländern der drei Erdtheile der alten Welt in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts bietet eine Fülle des Interessanten und giebt die richtigen Gesichtspunkte zur Würdigung der nachfolgenden Geschichte dar.

Der Kopfzahl nach waren die Juden Asien's bedeutender als die europäischen, der Gehalt der Köpfe machte aber die letzteren überlegener, so daß Europa als Hauptsitz des Judenthums angesehen werden muß. Hier war das Selbstbewußtsein geweckt, hier suchten

die jüdischen Denker die Lösung des Räthsels, was das Judenthum bedeutet innerhalb der übrigen Religionen und Völker, und welche Aufgabe dem Einzelnen in der Gesammtheit zufalle. In Afrika war das Denken im jüdischen Kreise ebenso getrübt wie im mohammedanischen; man folgte in der Religion dem von den Aeltern breit getretenen Weg. Das Herz des Judenthums war noch immer auf der pyrenäischen Halbinsel. Das jüdische Spanien genoß noch immer den Vorrang, weil hier das Bewußtsein am meisten gekräftigt war. Juden wohnten in sämmtlichen fünf Königreichen, die sich auf dieser gesegneten und politisch zersplitterten Halbinsel ausgebildet hatten; in Castilien, Leon, Aragonien, Portugal und Navarra. Nur das südliche Spanien, das mohammedanische Andalusien, sah seit der Eroberung durch die unduldsamen Almohaden keine Juden, wenigstens keine offen auftretenden. Die ehemaligen Sitze der jüdischen Gelehrsamkeit: Cordova, Sevilla, Granada, Lucena waren verödet; an deren Stelle war Toledo, Hauptstadt Castilien's und des ganzen Landes, getreten. Die Toledaner Gemeinde wurde seit dieser Zeit tonangebend; sie zählte mehr als 12,000 Gemeindemitglieder [1]). Wie die Stadt überhaupt an Prachtgebäuden prangte, so besaß sie auch mehrere großartig angelegte Synagogen, „mit deren Schönheit sich keine andere vergleichen ließ" [2]). Es gab unter den Toledanischen Juden nicht bloß viele wohlhabende und gebildete, sondern auch tapfere Männer, die mit den Waffen umzugehen wußten [3]). Jüdische Jünglinge verlegten sich auf die Fechtkunst, um als Ritter aufzutreten [4]). Unter Alfonso VIII., genannt der Edle (1166—1214), nahmen begabte Juden eine hohe Stellung ein, wurden zum Staatsdienste verwendet und trugen ihrerseits zur Größe des liebgewordenen Vaterlandes bei. Angesehen war an Alfonso's Hof Joseph b. Salomo Ibn Schoschan (Aljachid Ibn-Omar), „der Fürst" genannt (geb. um 1135, gest. 1204—5 [5]). Gelehrt, fromm, reich und wohlthätig, genoß Ibn-Schoschan die Huld des Königs und war wahrscheinlich in Staatsgeschäften thätig. „Die Gunst war ihm zugewendet, das Wohlwollen ihm zugekehrt von Seiten des Königs

[1]) Nathan Ibn-Jarchi bei Zakuto.

[2]) Charisi Tachkemoni Pforte 46; vgl. Note 1. Anmerkung 1.

[3]) Dieselbe Note 1. IV.

[4]) Ibn-Verga Schebet Jehuda No. 9.

[5]) Dieselbe Note 1. Anmerk. 1.

und der Großen" [1]. Mit seiner Freigebigkeit förderte er das Talmudstudium und erbaute in fürstlicher Pracht eine neue Synagoge in Toledo. Sein Sohn Salomo kam ihm in vielen Tugenden gleich.

Hochgeehrt am Hofe Alfonso's war auch Abraham Ibn-Alfachar (Hajozer, geb. um 1160, gest. nach 1223 [2]), „gekrönt mit edlen Eigenschaften und hochherzigen Thaten. Er war hehr an Wort und That, eine Zierde des Königs, ein Ruhm der Fürsten." Meister in der arabischen Sprache, schrieb Ibn-Alfachar gewählte Prosa und dichtete wohlklingende Verse, deren hoher Werth einen arabischen Schriftsteller bewog, sie zu sammeln; darunter auch ein Lobgedicht auf den König Alfonso. Dieser edle König beorderte einmal Ibn-Alfachar zu einer Gesandtschaft an den marokkanischen Hof des Fürsten der Gläubigen Abu-Jakob Jussuff Almostansir. Obwohl dieser Almohaden-Fürst die unduldsame Politik seiner Vorgänger fortsetzte, keinen Juden in seinem Reiche wohnen ließ und selbst die zum Islam übergetretenen Juden durch eine vorgeschriebene, häßliche Tracht von den geborenen Mohammedanern abgesondert wissen wollte, mußte er doch den jüdischen Gesandten Alfonso's freundlich empfangen. Als sich Ibn-Alfachar zur Audienz bei Almostansir's Wesir begab, um sein Beglaubigungsschreiben zu überreichen, wurde er durch zauberhafte Gärten des Palastes geführt, wo Pracht und Duft die Sinne gefangen nahmen. Der Gärtner war aber ebenso häßlich, wie der Garten schön. Auf die Frage des Wesirs, wie ihm der Garten gefiele, anwortete Ibn-Alfachar: „Ich würde ihn unbedingt für das Paradies halten, wenn ich nicht wüßte, daß dasselbe von einem schönen Engel (Redwan) bewacht wird, während dieser Garten einen häßlichen Teufel (Maleck), der zur

[1] Ibn-Schoschan's Epitaphium dieselbe Note.

[2] Ueber diesen Alfachar vgl. Epitaphien der Toledaner Gemeinde (Abne Zikkaron), S. 68 und dazu Rapoport's Bemerkungen in Kerem Chemed VII. p. 248; ferner Almakkari bei Gayangos history of the mohammedan dynasties in Spain und dazu Lebrecht's Bemerkungen in Literatur des Auslandes Jahrg. 1841. No. 36, Orient 1841, S. 250. Das Todesjahr ergiebt sich annähernd aus dem Umstand, daß der Dichter Jehuda b. Isaak seine weiberfeindliche Satyre (Minchat Jehuda) 1218 dem Abr. ha-Jozer = Alfachar widmete (Tamm Zekenim 12). Da nun Alf. nach seinem Epithaph. Mittw. 25 Tebet starb, so war die Jahresform seines Sterbejahres בשה, בשז, גכה oder גכז. Diese Jahresformen kommen nach 1218 erst vor 1224, 1228, 1231. Im letzten Jahre war er sicherlich bereits todt.

Hölle führt, zum Hüter hat." Der Wesir lachte über diesen witzigen Vergleich und hielt es der Mühe werth, ihn Almostansir mitzutheilen. Dieser bemerkte nun gegen den jüdischen Botschafter: Der häßliche Pförtner sei geflissentlich gewählt worden, um dem Juden den Eintritt in dieses Paradies zu erleichtern, denn ein Redwan würde einen Ungläubigen gar nicht hineingelassen haben. — Auch ein Verwandter desselben Juda b. Joseph Ibn-Alfachar führte den Titel „Fürst" [1]).

Obwohl die beiden Mäcene Toledo's in dieser Zeit, Ibn-Schoschan und Ibn-Alfachar, selbst talmudkundig waren und die talmudische Gelehrsamkeit unterstützten, so gedieh doch das Talmudstudium im hohen Style, wie Alfâßi, seine Jünger und Raschi's Schule es betrieben, in der spanischen Hauptstadt nicht. Toledo hat keinen einzigen Talmudisten von bedeutendem Gehalte aufgestellt. Die Gemeinde mußte mehrere Jahrhunderte hindurch ihre Rabbinen von auswärts beziehen. Der Sohn und der Neffe des Joseph Ibn-Migasch (o. S. 117), beide Namens Meïr [2]), hatten zwar nach ihrer Einwanderung aus Lucena wegen der Almohaden-Verfolgung in Toledo ein bedeutendes Lehrhaus gegründet; aber es gelang ihnen doch nicht, tiefere Talmudkenntniß in diesem Orte heimisch zu machen. Die Toledaner hatten mehr Sinn für Wissenschaft und Poesie. Sie beschäftigten sich lieber mit Philosophie, grübelten über Religion, und ihr Glaube kämpfte mit dem Zweifel. Sie waren die Aufgeklärtesten der spanischen Juden [3]).

In Toledo lebte damals eine Zeit lang der junge Dichter Jehuda b. Salomon Alcharisi (oder Charisi, geb. um 1170, st. um 1230 [4]), der letzte Vertreter der neuhebräischen Poesie in Spanien, welche mit Dunasch b. Labrat ihren Anfang, mit Ibn-G'ebirol und Jehuda Halevi ihre Kraft und mit dem genannten ihre Abnahme

[1]) Maimunische Briefsammlung ed. Amst p. 23.

[2]) Abraham Ibn-Daud und Charisi das. Pforte 46.

[3]) So schildert sie Meïr Halevi Abulafia in seinem Sendschreiben an Nachmani in der maimunischen Briefsammlung.

[4]) Aus dem Umstande, daß Charisi ein Theil von Maimuni's Mischnah-Commentar noch bei Lebzeiten des Verfasser's übersetzte und Verse an denselben richtete, ergiebt sich, daß er gegen Ende des zwölften Jahrhunderts bereits reif war, und da er von Joseph b. Aknin in Haleb wie von einem Lebenden spricht, den Streit für und gegen Maimuni aber nicht mehr erlebte, so fällt sein Todesjahr 1226—1232. Ueber das Jahr seiner ersten Reisen vgl. Note 1. Anmerkung 1.

datirt. Witzig, wie Abraham Ibn-Esra, gesangreich, wie die besten Sänger der Blüthezeit, dichtete Charisi mit einer Leichtigkeit, die gar keine Hindernisse kennt. Man könnte ihn den Ovid der neuhebräischen Poesie nennen, dem er auch an Leichtfertigkeit und Ausgelassenheit ähnelt. Sein Lebensgang wie sein Charakter erinnern an Abraham Ibn-Esra. Gleich diesem klagt Charisi über die Ungunst des Geschickes:

„Flöß meinem Leide nach der Thränen Quelle —
Es gäb' auf Erden keine trockene Stelle!
Allein nicht bloß der Sündfluth wilden Wogen —
Auch meinen Zähren gilt der Regenbogen!" [1])

Auch er mußte sich durch die Welt betteln, brachte viele Jahre auf der Wanderung zu, war in Südfrankreich, reiste über Egypten nach Palästina und Syrien und drang bis nach Persien. Alles, was er sah und erlebte, Weisheit und Dummheit, Sitten und Unsitten, wurde ihm ein Gegenstand des Gesanges. Charisi's Muse besang Zion's ehemaligen Glanz und damalige Wittwentrauer und mit derselben Wichtigkeit den Wein und seine Freude, er versificirte die Unterredung der Seele mit Geist und Körper, die Glaubensverschiedenheit der Rabbaniten und Karäer und zugleich die Plagen, welche der Floh verursacht. Charisi war für nichts ernstlich begeistert, höchstens für die hebräische Sprache. Und da er diese gegen die arabische selbst von Juden hintenangesetzt sah, unternahm er an einer Uebersetzung des Abenteuerromans von dem arabischen Dichter Hariri zu beweisen, daß auch die hebräische Sprache bei ihrer Bescheidenheit reich und wohllautend sei. Dann änderte Charisi den Plan und verfaßte einen selbständigen Roman nach dem Muster Hariri's und Ibn-Szakbels (o. S. 122). Der Dichter maskirte sich unter dem Namen Heman der Esrahite, welcher interessante, launige und geistreiche Gespräche mit dem Abenteurer Heber, dem Keniten, führt. So stellt er eine Art dramatischen Romans zusammen unter dem Titel Tachkemoni. Er unterwirft darin auch die Leistungen älterer und zeitgenössischer Dichter einer strengen Kritik und zeigt sich als geschmackvoller Kunstrichter, der sehr gut versteht, wie Verse

[1]) Dieses Gedicht, das man früher Abr. Ibn-Esra zuschrieb, stammt von Charisi, wie Dukes nachgewiesen hat. Die Uebersetzung ist von Kämpf, auf dessen „erste Makamen des Charisi" (Berlin 1848) und „Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter" (Prag (1859) ich in Betreff Charisi's verweise.

nicht beschaffen sein dürfen, wenn sie gefallen sollen. Aber Charisi's Verse selbst sind mehr geistreich als anmuthig, seine Reimprosa daher gefälliger, als seine strenggemessenen Verse. Sie zeigen schon den beginnenden Verfall der neuhebräischen Poesie. Sie geht mehr darauf aus, den Leser durch Ueberraschungen und witzige Anspielungen zu unterhalten, als dem Schönheitssinn zu gefallen. Charisi verstand es sehr gut, den lyrischen Schwung und Duft der Poesie Ibn-G'ebirol's und Jehuda Halevi's zu charakterisiren, aber nicht, sie nachzuahmen. Die Poesie war ihm nicht, wie Ibn-G'ebirol und Jehuda Halevi, Geliebte oder Schwester, sondern eine coquette Gespielin. Es charakterisirt seine spielende Dichtungsart, daß in einem langen Gedichte von ihm je der erste Vers hebräisch, der zweite arabisch und der dritte chaldäisch lautet. Charisi verstand auch etwas vom Talmud und etwas von Philosophie; aber seine Hauptbegabung bestand in leichtem Versemachen. Die hebräische Poesie hörte mit ihm auf Kunst zu sein, sie wurde Fertigkeit.

Noch lebte damals der greise Geschichtsschreiber und Religionsphilosoph Abraham Ibn-Daud (o. S. 190) und war eine Zierde der Gemeinde Toledo. Erst im Jahre 1180 [1]) fiel er als Märtyrer in einem Volksauflaufe gegen die Juden, dessen Ursprung und Tragweite nicht recht bekannt sind, der aber sicherlich nur vorübergehend war. Möglich, daß gerade die allzugroße Judenfreundlichkeit des Königs Alfonso einen Krawall gegen dieselben hervorgerufen hat. Dieser Fürst, welcher mit einer englischen Prinzessin verheirathet war, hatte nämlich ein offenes Liebesverhältniß mit einem schönen jüdischen Mädchen Rahel, das von ihrer Schönheit den Namen Fermosa führte. Das Verhältniß war nicht flüchtiger Natur, sondern dauerte sieben Jahre. Ein Romanzen-Dichter sang von dieser Liebe:

Es vergaß der König seine Gattin
Und zog mit ihr sich zurück
So sehr liebte sie der König,
Daß er Reich und Volk darum vergaß." [2])

[1]) Zakuto, zweimal. In Ibn-Verga's Schebet Jehuda No. 5. bezieht sich das dort erzählte Martyrium nicht auf Abr. Ibn-Daud, sondern auf Joseph Ibn-Nagrela, nach der Lesart der Amsterd. Edition.

[2]) Depping, romancero castellano I. No. 206. Auch andere Quellen berichten von Alfonso's Liebe zu einer Jüdin, ein Factum, das nur jüngere spanische Historiker leugnen; vgl. Aschbach, Geschichte Spanien's unter den Almoraviden und Almohaden II. S. 332. St. Hilaire, histoire d'Espagne V. p. 181, 527.

Plötzlich überfielen Verschworene einst die schöne Jüdin auf ihrer reichgeschmückten Estrade, tödteten sie im Beisein des Königs und mit ihr ihre Freunde, wohl auf Anstiften der Königin und der Geistlichkeit. Bei dieser Gelegenheit mag auch ein Auflauf gegen die Juden stattgefunden haben, in dem Abraham Ibn-Daud umkam.

Das hinderte aber die Juden Toledo's nicht, Alfonso in seinem Kriege gegen die Mauren kräftig beizustehen. Als er sein zahlreiches Heer sammelte, um die Uebermacht der Almohaden, welche unter Jakob Almanßur von neuem in das Herz des christlichen Spanien's vordringen wollten, zu brechen, schossen die Juden dem verarmten Könige ihre Reichthümer für die Kosten der Ausrüstung vor. Und als die Schlacht bei Alarcos (19. Juli 1195) unglücklich für ihn ausfiel, die Blüthe der christlichen Ritterschaft auf dem Wahlplatze blieb, die Almohaden das schöne Castilien weit und breit verheerten, und Alfonso genöthigt war, sich in seine Hauptstadt einzuschließen, um sie vor dem Falle zu retten, kämpften die Juden in Wetteifer mit den übrigen Einwohnern, um das Anstürmen des Feindes zurückzuschlagen [1]); sie trugen dazu bei, daß sich der Feind zurückziehen mußte. Die Juden Castilien's hatten nämlich ein großes Interesse daran, die Almohaden nicht Herren der Hauptstadt werden zu lassen, um nicht dem islamitischen Fanatismus ausgesetzt zu sein. Freudig sahen sie daher den Rückzug derselben, als die Könige von Castilien und Aragonien eine Verbindung eingingen, um die Almohaden zu bedrängen. Durch diese Verbindung litten aber die Juden des Königreichs Leon, als die verbündeten Heere verheerend durch das Gebiet desselben zogen. Bei diesem Kriegszuge wurde das älteste, hebräische Bibelexemplar in Spanien, das unter dem Namen Hillali (o. S. 121) bis dahin den Copisten zum Muster diente (und um das Jahr 600 geschrieben worden sein soll), ein Raub des Feindes (9. Ab 1197 [2]).

In Aragonien, zu welchem seit Ramon Berenguer IV. auch Catalonien gehörte, lebten die Juden ebenfalls in glücklichen Ver-

[1]) Vgl. Note 1. IV.

[2]) Zakuto ed Filipowski p. 221, richtiger als ed. Amst. 99 b. In beiden muß übrigens das Datum תתקנ"ו in נ"ו emendirt werden; denn „die Verwüstung des Landes durch zwei Könige" (wie Zakuto das Factum in ed. F. näher bezeichnet) fand erst 1197 statt; vgl. Schmidt, Geschichte Aragonien's im Mittelalter, S. 192 f.

hältnissen und durften die Schwingen des Geistes entfalten. Alfonso II. (1162—1196), ein Beförderer und Pfleger der provençalischen Poesie, war den Männern des Wortes und Gedankens hold, und als solche galten in dieser Zeit meistens die Juden. Obwohl Saragossa die Hauptstadt Aragonien's war und von Alters her eine jüdische Gemeinde hatte, so galt doch in dieser Zeit die Stadt Barcelona als Mittelort des nördlichen Spanien's, wegen ihrer günstigen Lage am Meere und ihrer Verkehrsblüthe. Barcelona wird von dem Dichter Charisi als „die Gemeinde der Fürsten und Hochgestellten" pomphaft gerühmt[1]). An ihrer Spitze stand Scheschet Benveniste, philosophisch gebildet, Arzt, Diplomat, talmudkundig und Dichter (geb. 1131, st. um 1210[2]). Gewandt in der arabischen Sprache, wurde er von dem Könige von Aragonien zu diplomatischen Geschäften verwendet, erlangte Ehren und Reichthümer und verdankte diese günstige Lebensstellung wie Samuel Ibn-Nagrela zuerst seiner Feder. Gleich diesem jüdischen Fürsten unterstützte Scheschet Benveniste die Männer der Wissenschaft und der Talmudgelehrsamkeit. Die Dichter priesen seine edle Gesinnung und seine Freigebigkeit über die Maßen. Der Dichter Charisi nennt ihn „Fürst der Fürsten, von dessen Namen Ost und West verkünden":

Fragt ihr mich nach dem edlen Scheschet?
Er ist der Zeit höchste Spitze;
Sein Leben nimmt ab,
Aber nicht sein Hochsinn.

Ein anderer Dichter in Barcelona, Joseph Ibn-Sabara widmete ihm sein dichterisches Werk, ebenfalls eine Art sittlichen Romans, worin viel Abenteuerliches erzählt wird, aber mit mehr Schwulst und weniger Geschmack als Charisi. Scheschet Benveniste selbst dichtete in seinem 72. Jahre ein langes Loblied von 142 Versen zu Ehren des Joseph Ibn-Schoschan in Toledo (o. S. 207). — Ihm zunächst an Ansehen stand in Barcelona Samuel b. Abraham Ibn-Chasdaï Halevi (blühte 1165—1216[3]),

[1]) Charisi Tachkemoni Pf. 46.

[2]) Vgl. Note 1. Anmerkung 1.

[3]) Bei Benjamin muß man wohl lesen Samuel b. Abr. b. Chasdaï statt: Salomo, so daß derselbe identisch ist mit Samuel in Barcelona bei Charisi (46). Es war sicherlich der Vater des Abraham b. S. b. Chasdaï, Ver-

„die Quelle der Weisheit und das Meer der Gedanken", wie ihn der Dichter Charisi übertreibend schildert. Er hatte fünf gelehrte Söhne, unter denen Abraham Ibn-Chasdaï, der als Dichter eines moralischen Roman's „der Prinz und der Derwisch" und als Uebersetzer philosophischer Schriften in der Literaturgeschichte einen Namen hat.

Die Gemeinde Tudela's, einer kleinen Stadt am Ebro, welche der Zankapfel zwischen den Königen von Aragonien und Navarra war, hatte sich ihre Gleichberechtigung mit den Christen und Mohamedanern des Ortes zweimal durch muthiges Auftreten ertrotzt, und sie besaß zu ihrer Sicherheit ein eigenes Castell [1]). Sie erzeugte einen gelehrten Reisenden, Benjamin b. Jona von Tudela, dem nicht bloß die jüdische Geschichte, sondern auch die allgemeine Völkergeschichte interessante und wahrheitsgetreue Nachrichten verdankt. Er durchwanderte (1165—1173 [2]) einen großen Theil von Südeuropa, Asien und Afrika, man weiß nicht, ob als Kaufmann oder als neugieriger Fromme, um die Spuren der messianischen Erlösung aufzusuchen, beobachtete in jedem Lande und in jeder Stadt die Eigenthümlichkeiten, interessirte sich für Alles und schrieb seine Beobachtungen in einer Reisebeschreibung nieder (Maseot Benjamin, Itinerarium), die in fast alle modernen Sprachen übersetzt wurde. — Die kleine Gemeinde Gerona am Terflusse in Catalonien war der Geburtsort mehrerer geistvollen Männer mit dem Beinamen Gerundi, welche ihre Stadt berühmt gemacht haben. Es war eine streng religiöse Gemeinde, die sich von philosophischem Einflusse fern hielt und den Talmud üller Alles schätzte. Hier lebte Isaak Halevi, ein bedeutender Talmudist, Verfasser eines civilrechtlichen Werkes. Berühmter als dieser war sein zweiter Sohn Serachja Halevi Gerundi (geb. um 1125, st. 1186). In der Schule von Narbonne erzogen, eignete er sich tiefe Kenntnisse des Talmud an, pflegte auch grammatische Stu-

fassers von בן המלך והזיר und Uebersetzers von Alghazali's Ethik, Pseudepigraphie ס' התפוח und anderer Schriften. Das ethische Werk בן המלך ist in's Deutsche übersetzt von Meisel.

1) Vgl. Kayserling, die Juden in Navarra. S. 11. 15.

2) Vgl. Note 10. Die meisten Angaben in diesem Capitel sind aus Benjamin von Tudela's Itinerarium geschöpft; ich citire daher nur die anderweitigen Quellen.

dien, kannte die arabischen Werke des Ibn-G'anach, gab viel auf einen eleganten hebräischen Styl und ließ sich seine Briefe von dem tiefen Kenner der Feinheiten der hebräischen und arabischen Sprache, von Jehuda Ibn-Tibbon, corrigiren, damit sie tadellos in der Form seien [1]).

Er verfaßte mehrere liturgische Gebetstücke und weltliche Gedichte ernsten und satyrischen Inhalts, die aber nur wenig poetischen Werth haben. Auch einen Anflug von philosophischer Bildung hatte R. Serachja Halevi und war vielleicht der erste seines Landes, der sich damit befaßte. Seine Hauptstärke bestand aber im Talmud. Vertraut mit den Leistungen der spanischen und französischen Schule, vereinigte er in sich Alfâßi und Raschi, Joseph Ibn-Migasch und R. Tam, war zugleich tief und gründlich, kritisch und combinatorisch, wie denn sein Geist überhaupt zugleich analytisch und synthetisch war. Schon in der Jugend, zu neunzehn Jahren, verfaßte er talmudische Schriften und machte Glossen zu dem talmudischen Werke Alfâßi's, was aber ihm selbst als eine so große Kühnheit erschien, Ausstellungen an der Forschung des Meisters der talmudischen Gelehrsamkeit zu machen, daß er sie nicht zu veröffentlichen wagte. Er wurde aber in seiner Gemeinde wegen seiner frühreifen Gelehrsamkeit verspottet. Sie sprachen von ihm: „dein Wein ist jung, weil der Behälter jung ist". R. Serachja scheint in der Gemeinde Gerona Verfolgung erlitten zu haben und zur Auswanderung gezwungen worden zu sein. Dafür rächte er sich an ihr durch eine Satyre und sagte zu seiner Selbstermuthigung:

„Jung bist du an Jahren, doch an Weisheilt alt,
Wirst noch den Adlersflug nehmen
Und dein Nest zwischen Sterne setzen,
Wirst lächeln ob deiner Stadtgenossen,
Die arm sind an Weisheit" [2]).

Er begab sich von da nach Lünel, wo er viele Freunde hatte und wurde dort von einem Gönner der Wissenschaft wohlwollend geschützt. Hier verfaßte er mehrere talmudische Streitschriften gegen eine südfranzösische Talmudautorität (Abraham b. David) und erst

[1]) Ueber R. Serachja vergl. die Monographie von Reifmann; Carmoly La France israélite und das Testament von Jehuda Ibn-Tibbon Berlin 1852, S. 9. Ueber dessen Todesjahr Note 1, IV.

[2]) Bei Reifmann S. 30.

im vorgerückten Alter (um 1170—80[1]) arbeitete er seine Glossen zu Alfâßi's Werk über einen großen Theil des Talmud aus und veröffentlichte sie unter dem Titel Maor. In diesem kritischen Werke zeigt Serachja Gerundi kühne Selbständigkeit, dringt überall auf gründliches Verständniß des Talmud und schreckt vor keiner Consequenz zurück. Von ebensoviel Demuth wie Wahrheitsliebe durchdrungen, entschuldigt sich der Verfasser, daß er, obwohl voll Verehrung für den großen Meister von Lucena, seine Resultate zu kritisiren wagt. Die Wahrheit sei aber eine tyrannische Gebieterin, die sich nicht beschwichtigen läßt und kein Ansehen der Person kennt. Er beschwört die Abschreiber seines Werkes, die Vorrede nicht wegzulassen, damit die Leser der Nachwelt erfahren, daß er voller Hochachtung für Alfâßi gewesen sei. Als Ergänzung zu seinem Werke stellte R. Serachja in einer kleinen Schrift dreizehn Regeln auf, wie manches Dunkele und elliptisch Gehaltene im Talmud beleuchtet und ergänzt werden könne. Auch in diesen Regeln zeigt er viele kritische Kühnheit. Aber eben diese Selbständigkeit mißfiel seinen Zeitgenossen, die gewöhnt waren, sich an Autoritäten zu halten. R. Serachja war seiner Zeit in der Auffassung des Talmud um Vieles voraus; daher wurden seine Leistungen stark angefochten. Von seinem Lebensgange und seiner Lebensstellung ist weiter nichts bekannt.

In dem Landstrich jenseits der Pyrenäen, in Languedoc oder der Provence, hatten die Juden gerade gegen Ende des zwölften Jahrhunderts die glücklichsten Tage. Obwohl das südliche Frankreich einen nordspanischen Charakter an Cultur und Sitten hatte, so gab ihm seine Getheiltheit unter verschiedenen Herren eine Mannigfaltigkeit, welche eine Culturblüthe erzeugte, die es seit jener Zeit nicht mehr gehabt hat. Es gehörte zum Theil der französischen Krone und zum Theil dem deutschen Reiche als Lehnsland an, dann dem König von Aragonien, als Grafen der Provence, ferner dem Grafen von Toulouse und St. Gilles und endlich verschiedenen Vasallherren, Grafen, Vicegrafen und Freiherrn, welche fast sämmtlich einer freiern Lebensrichtung huldigten, die damals blühende,

[1]) Daß der Maor nicht in den Jahren 1140—47, sondern später verfaßt wurde, dafür zeugt unwiderleglich, daß darin R. Tam ausdrücklich als ein bereits Hingeschiedener erwähnt wird; vergl. zu Chulin III. p. 14b. Das Datum des Sabbatjahres spricht nicht dagegen.

provençalische Poesie liebten, Wissenschaften förderten und keine bigotte Diener der Kirche waren. Neben dem Adel hatte sich ein freier, wohlhabender Bürgerstand herausgearbeitet, welcher seine Unabhängkeit wie seinen Augapfel bewahrte. Die innere Beziehung der Bewohner zu den Moslemin und den Juden hatte die abendländischen Vorurtheile gegen die Orientalen vielfach abgeschwächt [1]). Dieselbe Geistesfreiheit der Provençalen, welche sich feindselig gegen die katholische Kirche kehrte, die päpstlichen Bullen verachtete, die hochmüthige Geistlichkeit verspottete, die Laster des römischen Hofes geißelte und die Sekte der Albigenser erzeugte, öffnete auch ihr Herz für das Judenthum und dessen Träger. Unter den provençalischen Freidenkern, welche die starre katholische Kirche als Ketzer brandmarkte, gab es auch welche, die es heimlich und offen bekannten, „daß Gesetz der Juden ist besser, als das der Christen" [2]). Viele große und kleine Herren Südfankreich's stellten ohne Vorurtheile jüdische Beamte an und vertrauten ihnen das höchste Amt der Landvogtei (Bajulus, Bailli) an, mit welchen die polizeiliche und richterliche Gewalt in Abwesenheit des Landesherrn verbunden war. Die Juden dieses von der Natur gesegneten Landstriches fühlten sich daher auch gehoben, trugen ihren Kopf hoch, nahmen an den Interessen des Landes lebendigen Antheil und huldigten Geistesbestrebungen mit unermüdlichem Eifer. Wie unter den Christen jede Neuerung Eingang fand, so ruhten die südfranzösischen Juden nicht auf dem Gegebenen aus, sondern suchten es mit den Gedanken zu erfassen und vor dem Richterstuhle der Vernunft zu prüfen. Indessen soviel Eifer auch die Juden der Provence für die Wissenschaft an den Tag legten, so waren sie doch nicht Selbstdenker, um eine eigne Richtung innerhalb des Judenthums anzubahnen. Die jüdische Provence hat keine einzige Persönlichkeit erzeugt, welche in irgend einem Fache eine originelle Schöpfung zu Tage gefördert hätte, keinen tiefen Denker, keinen gediegenen Dichter, keine bahnbrechende Persönlichkeit in irgend einem Wissenszweige. Die jüdischen Provençalen waren treue Jünger fremder Meister,

[1]) Vergl. darüber Christian Ulrich Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter. I. 149 ff.

[2]) Isti sunt articuli, in quibus errant moderni haeretici — 10) dicunt quod lex Judaeorum melior est quam lex Christianorum, bei Vaisette, histoire générale de Languedoc III., preuves p. 372.

eigneten sich deren Leistungen an, behaupteten sie standhaft mit vieler Hingebung, waren aber öfter nur die Handlanger der Wissenschaft, Uebersetzer und Verbreiter fremder Geisteserzeugnisse. Das Judenthum aber liebten sie mit ganzem Herzen, obwohl sie freien Forschungen zugethan waren. Die jüdischen Tugenden waren unter ihnen in hohem Grade heimisch, ihre Häuser waren gastfrei jedem Fremden geöffnet; sie unterstützten die Dürftigen heimlich und übten Wohlthätigkeiten zu jeder Stunde. Die Reichen ließen Kindern armer Eltern höhern Unterricht ertheilen und verabreichten ihnen Bücher, welche damals hohe Preise kosteten [1]). Was aber noch mehr hervorzuheben ist, daß die Gemeinden untereinander fest zusammenhielten und aneinander den innigsten Antheil nahmen. Drohte irgend einer Gemeinde Gefahr, so waren die andern gleich bereit, ihr beizustehen und sie von ihr abzuwenden. Ihre durchgängige Wohlhabenheit beruhte theils auf Ackerbau und theils auf dem Welthandel, welcher damals von den Hafenstädten aus mit Spanien, Italien, England, Egypten und dem Orient in höchster Blüthe stand.

Die Hauptgemeinde des südlichen Frankreichs war Narbonne; sie zählte damals dreihundert Mitglieder. An ihrer Spitze stand unter der Regierung der klugen und männlichen Fürstin Ermengarde Kalonymos b. Todros aus einer alten Familie, deren Ahn, R. Machir, unter Karl dem Großen eingewandert sein soll. Kalonymos besaß viele Ländereien, die ihm derart verbrieft waren, daß sie ihm Niemand nehmen durfte. An der Spitze des alten Lehrhauses stand der als Autorität anerkannte Abraham b. Isaak, mit dem Titel Oberrichter (Ab-Bet-din, st. Herbst 1178 [2]). Es war ein Mann von streng-talmudischer Richtung, den die Bildung kaum angehaucht hatte. Aber auch seine talmudische Gelehrsamkeit war mehr umfangreich, als tief; seine Jünger R. Serachja und Abraham b. David überflügelten ihn noch bei seinem Leben. Abraham b. Isaak verfaßte ein talmudisches Werk (Eschkol), das von den Spätern sehr geschätzt wurde [3]). — In Narbonne lebten um diese

[1]) Nächst Benjamin von Tudela, D. Kimchi im zweiten Sendschreiben an Alfachar, Maimunische Briefsammlung p. 25.

[2]) Das Datum des Todesjahres 4919=1159 bei Meïri (Einl. zu Bet ha-Bechira 18 b.) worauf sich Carmoly beruft, kann nicht richtig sein, da Abraham b. J. des R. Tam als eines Verstorbenen erwähnt, wie Zunz bemerkt hat, in Geiger's Zeitschrift II. 309.

[3]) Asulai sub voce.

Zeit die Kimchiden, deren Leistungen zwar nicht ihrem Ruhme entsprechen, die indeß unmittelbar für die Provence und mittelbar für die Nachwelt mehr gewirkt haben, als die größten Meister. Der Stammvater Joseph b. Isaak Kimchi (blühte 1150—70) war vermuthlich wegen der Religionsverfolgung der Almohaden aus Südspanien nach Narbonne eingewandert. Er verstand das Arabische und übersetzte Bachja's moralphilosophisches Werk und manches Andere in reines, fließendes Hebräisch, verfaßte ein hebräisch-grammatisches Werk, schrieb eine Erklärung zur heiligen Schrift, deren Bruchstücke den Verlust des Ganzen nicht sehr bedauerlich erscheinen lassen, und endlich dichtete er viele Liturgieen, die zwar äußerlich alle Bedingungen der in Spanien zur Vollendung gebrachten Kunstform der neuhebräischen Poesie erfüllen, aber nur wenig dichterischen Werth haben. Joseph Kimchi's Verdienst besteht einzig und allein darin, daß er die jüdische Cultur Spanien's in Südfrankreich heimisch gemacht und Ibn-Esra's flüchtige Thätigkeit dauernd ergänzt hat. Man schreibt ihm auch ein polemisches Werk gegen das Christenthum zu, das einen Dialog zwischen einem Gläubigen (Maamin) und einem Abgefallenen (Min) darstellt. Mag dieses Werk nun echt oder unecht sein, so gehört es jedenfalls dieser Zeit und diesem Lande an und wirft ein günstiges Licht auf den Stand der Sittlichkeit unter den Juden im Gegensatze zur christlichen Bevölkerung. Der Gläubige behauptet, die wahre Religion der Juden bewahrheite sich an dem sittlichen Verhalten ihrer Bekenner. Die zehn Gebote wenigstens beobachten sie mit äußerster Gewissenhaftig keit. Nicht nur verehrten sie kein Wesen neben Gott, sondern scheuten falsche Eide. Es finden sich unter ihnen keine Mörder, keine Ehebrecher, keine Räuber, während christliche Wegelagerer nicht selten die Schwachen berauben, hängen und blenden. Die jüdischen Kinder werden in Zucht und Gottesfurcht erzogen, es darf ihnen kein gemeines Wort entfahren. Die jüdischen Mädchen sitzen züchtig in den Häusern, während die christlichen sich über die Züchtigkeit hinwegsetzen. Ein Jude beobachtet gegen den andern brüderlich Gastfreundschaft, löst die Gefangenen aus, kleidet die Nackten und speist die Hungrigen. Alle diese Tugenden der Juden giebt der christliche Gegner als allgemein bekannt zu und tadelt nur an den Juden, daß sie von den Christen hohe Zinsen nehmen. Diesen Vorwurf mildert der jüdische Sprecher dadurch, daß auch Christen Wucher

treiben und sogar mit Glaubensgenossen, während die jüdischen Reichen ihren Stammgenossen ohne Zinsen leihen [1]).

In die Fußtapfen ihres Vaters folgten seine zwei Söhne, Mose und David Kimchi. Der erste (blühte 1170—90 [2]) war noch mittelmäßiger als sein Vater, und diesen Charakter der Unbedeutendheit tragen seine grammatischen und exegetischen Arbeiten. Der jüngere Bruder, David Kimchi (geb. 1160, st. um 1235 [3]), wurde zwar der Lehrer der hebräischen Sprache für die Juden und Christen Europa's, aber wenn man seinen grammatischen, lexicalischen und exegetischen Arbeiten irgend einen Werth beilegen will, so muß man vergessen, daß vor ihm die großen Meister, Ibn-G'anach, Mose Ibn-G'ikatilla und Ibn-Esra, gelebt haben; mit diesen hält er keinen Vergleich aus. David Kimchi hat überhaupt keinen neuen Gesichtspunkt aufgestellt. In der Einleitung zu seinem grammatischen Werke (Michlol) ist er aufrichtig genug, zu gestehen, daß er lediglich die mannigfaltigen und weitläufigen Vorarbeiten übersichtlicher machen wollte. Es kann ihm höchstens zu einigem Verdienste angerechnet werden, daß er in der hebräischen Sprache (nach europäischer Anschauung) den Unterschied von langen und kurzen Vocalen aufgefunden und dadurch das Verständniß der Vocalwandlungen erleichtert und endlich, daß er eine schwache Erinnerung an eine einfache, nüchterne, sinngemäße Exegese, gegenüber der ausschweifenden agadischen, kabbalistischen und afterphilosophischen Auslegungsweise, im jüdischen Kreise erhalten hat.

Die alte Gemeinde in Beziers, welche Ibn-Esra so ehrenvoll aufgenommen, (o. S. 193) hatte in dieser Zeit noch mehr als Narbonne eine glückliche Lage unter ihrem Beherrscher, dem Vicegrafen Raymond-Trencaval und seinem Sohne Roger. Juden und Christen dieser Stadt huldigten einem freisinnigen Geiste. Viele Bürger waren Albigenser und kündigten dem Papst und der katholischen Kirche den Gehorsam auf. Dennoch bestand der alte Brauch

[1]) Milchamot Chobah ed. Const. p. 20 b. ff.; über Joseph Kimchi vergl. Orient 1850 No. 1 ff., Ozar Nechmad I. p. 96 ff. und Landshut Amude Aboda p. 90 ff.

[2]) Seinen Commentar zu den Sprüchen vollendete er 1178; vergl. Dukes in Orient 1847, col. 26 Note. Der Ibn-Esra's Namen tragende Commentar zu den Sprüchen gehört M. Kimchi an, wie Mehrere nachgewiesen haben.

[3]) Vergl. Ozar Nechmad II. 157 ff.

fort, daß der Bischof am Palmsonntag die Pfarrkinder gegen die Juden als Gottesmörder hetzte, und daß diese, mit Steinen bewaffnet, die jüdischen Häuser überfielen. Da nun aber die Juden, welche in einem eignen, von Mauern umgebenen Quartier wohnten, jedesmal vorbereitet waren und sich zur Wehr setzten, so gab es jedes Jahr blutige Köpfe. Die Gemeindevorsteher arbeiteten nun daran, diesen die christliche Religion mehr als das Judenthum schändenden Brauch aufzuheben, und gewannen den Vicegrafen dafür. Auch der damalige Bischof Wilhelm, als schämte er sich eines so rohen Aktes, willigte ein, ihn nicht mehr wiederholen zu lassen. Am zweiten Mai 1160 wurde ein Vertrag abgeschlossen, daß jeder Geistliche, der das Volk gegen die Juden aufhetzen würde, mit dem Bann belegt sein sollte. Die Juden verpflichteten sich dafür, jedes Jahr am Palmsonntag vier Pfund Silber zu zahlen [1]).

Der judenfreundliche Vicegraf Raymond Trencaval wurde plötzlich in der Kirche von mehreren Verschworenen an einem Sonntag (15. October 1167) meuchlings ermordet, aus Rache, weil er den Bürgern gegen einen Adligen seines Gefolges nicht volle Genugthuung gegeben hatte. Die Juden Beziers' wurden in diese Händel verwickelt, wahrscheinlich als Anhänger des Vicegrafen. Einige Bürger erhoben Beschuldigungen gegen sie, und die Gemeindevorsteher wurden verhaftet. Nicht lange nachher ereilte indeß die Mörder des Grafen und die Ankläger der Juden eine harte Strafe. Roger verschaffte sich Hilfstruppen von dem aragonischen König Alfonso und belagerte Beziers. Indessen mußte er Anfangs mit den Bürgern Frieden schließen und ihnen Amnestie gewähren (1168), vergaß aber den Meuchelmord seines Vaters nicht und wußte aragonische Truppen in die Stadt zu bringen. Diese Truppen fielen über die Bürger plötzlich her, tödteten die Männer, hängten die am meisten Betheiligten an Galgen und verschonten nur die Juden, als treue Anhänger seines Vaters, und außer ihnen nur Frauen und Kinder (Februar 1170 [2]). Der Vicegraf Roger, der die Albigenser begünstigte, hatte auch jüdische Landvögte Moses de Cavarite und Nathan. Durch Begünstigung der Ketzer und Juden lud er aber den Zorn der Geistlichkeit und des Papstes auf sich und hatte dadurch ein tragisches Ende. Unter ihm standen auch die Gemein-

[1]) Quellen bei Vaisette histoire, de Languedoc II. 486.

[2]) Das. III. 24, vergl. Note 1. IV.

den Carcassone, Rasez, Alet und Limoux, denen er einst schriftlich zusicherte, sie nicht mit Steuern zu überbürden [1])

Eine bedeutende provençalische Gemeinde war in der blühenden Handelsstadt Montpellier, welche die Hauptstadt des südlichen Frankreich war, sehr reiche Gemeindeglieder hatte, deren Wohlthätigkeit sehr gerühmt wird. Gleich der von Beziers hatten sie Vorliebe für die Wissenschaft, welche die dort bestehende, medicinische Akademie und die darin herrschende Lehrfreiheit wohl gefördert hat. Die Herren dieser Stadt waren aber keineswegs so judenfreundlich, wie ihre Nachbarn von Beziers. Wilhelm VIII. und sein Sohn bestimmten ausdrücklich in ihrem Testamente, daß kein Jude zum Amt eines Landvogtes zugelassen werden sollte (1178—1201), obwohl der Letztere einem Juden Bonet eine bedeutende Summe Geldes schuldete [2]). Wer damals an der Spitze der Gemeinde von Montpellier stand, ist nicht bekannt. Eine Berühmtheit ist aus ihrem Schooße nicht hervorgegangen, obwohl sie gelehrte Talmudkundige in so reicher Fülle besaß [3]), daß man ihren Rabbinatssitz mit dem Synhedrin des Tempelberges (Har) verglich.

Die jetzt winzige Stadt Lünel, unweit Montpellier, war damals unter den Herren de Gaucelin eine bedeutende Stadt, und die jüdische Gemeinde, von beinah dreihundert Mitgliedern, galt neben Narbonne als Vorort für die jüdische Provence. Ihr talmudisches Lehrhaus, das mit dem in Narbonne wetteiferte, sah zahlreiche Jünger aus der Fremde, welche, wenn sie bedürftig waren, von der Gemeinde mit Allem versorgt wurden. An der Spitze der Gemeinde stand ein Mann, der von den Zeitgenossen außerordentlich gepriesen wurde, Meschullam b. Jakob (st. 1170) talmudisch gelehrt und reich, galt als die letzte Instanz in allen Fragen der Wissenschaft und des Rechtes. Sein Lob zu erwerben, war ein Stachel für die Schriftsteller. „Seine Seele hing an der Lehre seines Gottes, die Weisheit war sein Erbe, Er erleuchtete unser Dunkel und zeigte uns den rechten Weg“, so und noch schwärmerischer schilderte ihn ein unabhängiger Zeitgenosse [4]). R. Meschullam regte gelehrte Männer verschiedener Fächer an, dieses und jenes zu

[1]) Dieselbe Note.
[2]) Vaisette a. a. O. 119 und preuves 127.
[3]) Vergl. Kerem Chemed V. p. 3 unten.
[4]) Ibn-Tibbon, Einleitung zu Bachja's Chobat ha-Lebabot.

bearbeiten, namentlich arabische Werke jüdischer Autoren in's Hebräische zu übertragen. Er hat überhaupt zuerst den Sinn für Wissenschaft unter den Juden der Provence geweckt; er war für Südfrankreich von derselben Bedeutung, was Chasdaï Ibn-Schaprut für Spanien gewesen war. Meschullam hatte einen gelehrten Schwager Mose b. Jehuda und fünf gelehrte Söhne, welche im Kleinen die zwei Richtungen bezeichneten, die in der nächsten Zeit mit einander in harten Kampf gerathen sollten. Der Eine der Söhne, R. Aaron (blühte 1170—1210 [1]), obwohl im Talmud eingeweiht, hatte eine besondere Vorliebe für die philosophische Auffassung des Judenthums; andere zwei dagegen, Jakob und Ascher huldigten jener Lehre, welche das Licht der Vernunft scheut. R. Jakob, obwohl reich, führte ein asketisches Leben, trank keinen Wein und erhielt davon den Namen Nasiräer. Er wird als der erste Beförderer der neuen Kabbala bezeichnet, der diese Geheimlehre von dem Propheten Elia empfangen haben soll [2]. Fast noch strenger lebte sein Bruder R. Ascher von Lünel, der ebenfalls vermögend war. Er fastete viel, aß nie Fleisch und frischte wieder die alte, halbvergessene Geheimlehre auf (in einem homiletischen Werke über die Zehn Gebote [3]).

Im Ganzen war indessen die wissenschaftliche Richtung in der Gemeinde Lünel vorherrschend. Sie war von zwei Männern vertreten, welche einen guten Klang in der jüdischen Literaturgeschichte haben, von dem Stammvater der Tibboniden und von Jonathan aus Lünel. Der letztere (b. David Kohen) war eine bedeutende talmudische Autorität, der einen Commentar zu Alfâßi's talmudischem Werke schrieb. Er liebte nichtsdestoweniger die Wissenschaft und war einer der ersten, der dafür in die Schranken trat, ihr im Judenthum das Bürgerrecht zu behaupten. — Jehuda b. Saul Ibn-Tibbon (geb. um 1120, st. um 1190) stammte aus Granada und war wegen der Judenverfolgung der Almohaden nach Süd-Frankreich ausgewandert. In Lünel betrieb er die Arzneikunde und war ein so beliebter Heilkünstler, daß er von Fürsten, Rittern

[1] Note 1. IV.

[2] Isaak von Akko in Meïrat Enajim Ms.

[3] Vergl. über ihn Asulaï sub voce No. 237 f. und Ben-Jakob's Anmerkungen, ferner Reifmann, Biographie des R. Serachja S. 48 Note 18.

und Bischöfen gesucht und sogar über's Meer geholt wurde [1]). Das Arabische verstand er gründlich, und die hebräische Sprache pflegte er mit Schwärmerei. Die Gelehrsamkeit hatte ihn aber zum Pedanten gezogen, er maß jeden Schritt ab und überlegte tiefsinnig, ob er ihn setzen oder unterlassen sollte. Seine bedeutende Büchersammlung, in schönster Ordnung gehalten, ging er von Zeit zu Zeit regelmäßig durch und war unglücklich, wenn eine Störung darin vorkam. Er gab sehr viel auf eine zierliche Schrift und auf dergleichen Aeußerlichkeiten mehr. Ibn-Tibbon war daher zum Uebersetzer wie geschaffen. Auf Anregung des R. Meschullam, — mit dem er wie mit R. Serachja aus Gerona und Abraham b. David in freundschaftlicher Beziehung stand — und anderer Freunde übersetzte er nacheinander aus dem Arabischen in's Hebräische Bachja's „Herzenspflichten," Ibn-G'ebirol's Sittenlehre und Perlenschnüre, Jehuda Halevi's religionsphilosophisches Werk, Ibn-G'anach's bedeutendes grammatisches und lexikalisches Werk und endlich Saadia's Religionsphilosophie (1161—1186). Seine Uebersetzungen, zeigen aber seinen ganzen pedantischen Charakter; sie sind wortgetreu, aber schwerfällig, sie binden sich sklavisch an das arabische Original und thun der hebräischen Sprache die schreiendste Gewalt an, indem sie den Wörtern eine unerhörte Bedeutung geben. Jehuda Ibn-Tibbon war sich der Pflichten eines gewissenhaften Uebersetzers vollkommen bewußt, daß ein solcher die beiden Sprachen und den Inhalt des Werkes gründlich verstehen müsse; er entschuldigt die Steifheit seiner Uebersetzungsweise mit der Armuth der hebräische Sprache [2]). Was sonst noch Jehuda Ibn-Tibbon geleistet hat, ist kaum der Rede werth. Er verfaßte eine hebräische Stylistik (Sod Zachot ha-Laschon), die nicht mehr vorhanden ist, und hinterließ eine Ermahnung an seinen Sohn, die von seiner Zärtlichkeit für die Seinen, von seiner Hingebung an die Wissenschaft, aber auch von seiner Pedanterie Zeugniß ablegt. Die Tibboniden haben nur als Uebersetzer einige Bedeutung, sowie die Kimchiden aus Narbonne als Grammatiker.

Der zweite Tibbonide Samuel, Sohn des ersten (geb. um 1160, st. um 1230 [3]), war dem Charakter nach das Gegenstück des

[1]) Sein Testament S. 7 und die Einleitung dazu.

[2]) J. Ibn-Tibbon's Einl. zu Chobat ha-Lebabot u. zu Ibn-G'anach's Rikmah.

[3]) Einl. zu J. Ibn-Tibbon's Testament.

Vaters, begabter als dieser, aber leichtsinnig, verschwenderisch und von träger Nonchalance. Sein Vater hatte die peinlichste Sorfalt auf seine Erziehung verwendet, ihn selbst unterrichtet und ihm theure Lehrer gehalten. So erlernte Samuel Ibn-Tibbon die Arzneikunde, die arabische Sprache, den Talmud und die übrigen dazu gehörigen Wissensfächer. Auch mit einer Frau versorgte ihn der zärtliche Vater frühzeitig; aber eben weil ihn derselbe immer bevormunden und ihm seine pedantische Natur aufzwingen wollte, schlug der Sohn die Ermahnungen und Belehrungen desselben in den Wind, machte sich selbständig, entfremdete sich ihm, machte waghalsige Geschäfte, statt der Heilkunde zu obliegen, verlor sein Geld und mußte von des Vaters Kasse seine und seiner Familie Existenz fristen. Während der Vater ihn aber halb und halb für einen verlorenen Sohn hielt, bildete dieser sich im Stillen aus und übertraf ihn in der Uebersetzungskunst und im Verständnisse philosophischer Materien. Er übertrug nicht blos Werke jüdischer Schriftsteller, sondern auch etwas von Aristoteles und von Alfarabi, verfaßte eine philosophische Erklärung zum Prediger (Kohelet) und eine Abhandlung über ein physikalisches Kapitel in der Genesis.

Unweit Lünel in Posquières bestand damals eine kleine Gemeinde von nur vierzig Mitgliedern. In ihr wurde einer der bedeutendsten Talmudkenner geboren, Abraham b. David (um 1125, st. 1198[1]). Unter großen Lehrern gebildet, Schwiegersohn des Abraham b. Isaak aus Narbonne (o. S. 218) und sehr reich, unterhielt Abraham (Rabed II.) ein eigenes Lehrhaus, das viele Jünger aus der Nähe und Ferne anzog. Er sorgte nicht bloß für die Ausbildung seiner Jünger im Talmud, sondern auch für ihre leiblichen Bedürfnisse, Abraham b. David verfaßte noch in der Jugend, von R. Meschullam b. Jakob angeregt, talmudische Arbeiten von tiefer Bedeutung, commentirte einen Theil der Mischnah und ähnliche Schriften. Von Natur rücksichtslos und die Regeln der Höflichkeit wenig beachtend, behandelt er diejenigen, deren Schriften er widerlegte, in einem wegwerfenden Tone. Namentlich verfuhr er schonungslos gegen R. Serachja aus Gerona, um Alfâßi gegen ihn in Schutz zu nehmen. Abraham beschuldigte diesen sogar öfter des literarischen Diebstahls. Er war ein gefährlicher Gegner. Von

[1]) Zunz in Geiger's Zeitschrift II. 309, Carmoly, la France israélite.

den Wissenschaften hatte er keine Ahnung, auch nicht von einer höhern Auffassung des Judenthums; er rühmte sich sogar seiner Unwissenheit in solchen Dingen; ihm genügte vollständig, in den Räumen des Talmud heimisch zu sein. Abraham b. David und Serachja Halevi waren die tiefsten Talmudisten nach dem Tode R. Tam's. Im Jahre 1172 erlitt Abraham b. David eine Verfolgung von Seiten des Landesherrn Namens Elzéar[1]), der wahrscheinlich von ihm Geld erpressen wollte, und wurde in Haft gebracht. Wie es scheint, nahm sich der Vicegraf Roger von Beziers und Carcassonne seiner an. Seit der Zeit verließ Abraham Pasquières und ließ sich in Nismes oder Carcassonne nieder.

Bourg des St. Gilles, die zweite Hauptstadt des Herzogs Raymond V. von Toulouse, hatte eine Gemeinde von hundert Mitgliedern. Diese, so wie die andren Gemeinden des Grafen Raymond, den die Troubadouren den guten Herzog nannten, lebten ebenfalls in glücklichen Verhältnissen und wurden zu Staatsämtern befördert. Abba-Mari b. Isaak von St. Gilles, der durch seinen gelehrten Sohn einige Bedeutung erlangt hat, war dessen Landvogt. Dieser Sohn Isaak b. Abba-Mari, wahrscheinlich ein Jünger des R. Tam, hatte sich von dem berühmten Lehrer aus Ramerü mehr die gründliche, als die scharfsinnige Behandlung des Talmud angeeignet und verfaßte schon im siebzehnten Jahre im Auftrage seines Vaters ein Compendium zu gewissen Ritualgesetzen. Darauf war er nach Barcelona ausgewandert und commentirte auf Verlangen des Scheschet Benveniste (o. S. 213) einen schwierigen Abschnitt des Talmud. Endlich stellte Isaak b. Abba-Mari (1179—1189) die Resultate seiner Forschungen im Talmud zusammen in einem Werke betitelt Ittur[2]), über das rabbinische Civilrecht und Ritualien.

Fast noch mehr als sein Vater begünstigte Raymond VI. von Toulouse die Juden und beförderte sie zu Aemtern (1195—1222). Dafür und für andere Verbrechen ähnlicher Art wurde er vom Papste Innocenz III. und der Geistlichkeit bis auf's Blut verfolgt und mußte zuletzt feierlich schwören, die jüdischen Beamten abzusetzen, sonst keinen Juden anzustellen und überhaupt die Juden nicht zu

1) Note 1, IV.

2) Eigentlich Ittur Sopherim.

begünstigen[1]). — Auch Beaucaire (Belcaire), das zur Grafschaft Toulouse gehörte, hatte eine nicht unbedeutende Gemeinde, an deren Spitze Kalonymos „der Fürst" stand[2]). — In der blühenden Handelsstadt Marseille, die damals einen Freistaat bildete, lebten 300 jüdische Familien, die sich in zwei verschiedene Gemeinden gruppirten. Die untere Gemeinde, welche am Hafen wohnte und wahrscheinlich Schifffahrt oder doch wenigstens überseeischen Handel betrieb, hatte an ihrer Spitze einen edlen Mann Jakob Perpignano (st. 1170[3]). Die obere Gemeinde hat ein talmudisches Lehrhaus, dem Simon b. Anatolio vorstand. Auch in Marseille wurden Juden zu Aemtern zugelassen[4]).

Für die Juden Nordfrankreich's, die theils unter dem Könige, theils unter mehr oder weniger abhängigen Baronen standen, bildete der Beginn der letzten zwei Jahrzehnde des zwölften Jahrhunderts die Grenzscheide zwischen Glück und Unglück. So lange der judenfreundliche König Ludwig VII. (o. S. 155) lebte, behielten sie ihre günstige Lage und durften nicht einmal von den böswilligen Geistlichen angefochten werden. Selbst den Beschluß des lateranischen Concils, daß die Juden kein christliches Gesinde und keine christlichen Ammen halten dürfen[5]), wollte Ludwig nicht ausführen. Auf Antrag der Juden ließ er den Papst anfragen, ob von diesem Beschlusse nicht abgesehen werden dürfe, und ob den Juden nicht zu gestatten sei, neue Synagogen zu bauen[6]). Er machte trotz der päpstlichen Entscheidung so wenig Ernst mit diesem kanonischen Gesetze, daß noch sein Sohn Philipp August, dem er Kränklichkeitshalber die Krone übertrug (1179), sich nicht daran binden mochte. Und als der Erzbischof von Sens auf die Ausführung drang und noch andere übergreifende Bestimmungen der Kirche dem Königthum gegenüber geltend machen wollte, schickte ihn der junge König in die Verbannung[7]). Nach und nach gewannen aber nicht andere Einflüsse,

[1]) Note 1, IV.

[2]) Charisi Tachkemoni Pforte 46.

[3]) Dieselbe Note.

[4]) Charisi das.

[5]) Epistola Alexandri III. ad Guarinum Bituricensem archiepiscopum bei Bouquet, recueil XV, p. 986.

[6]) Note 7.

[7]) Robert von Auxerre bei Bouquet XVIII. 248: Anno 1180 Philippo rege Natale Domini Senonis celebrante orta est inter Guidonem archi-

sondern andere Rücksichten die Oberhand auf das nicht sehr edle Gemüth des fünfundzwanzigjährigen Philipp August, änderten seinen Sinn gegen die Juden und machten aus ihm einen der judenfeindlichsten Könige in der jüdischen Geschichte. Er figurirt darin neben Titus, Hadrian, Constantin, Phiruz, Justinian, Heraklius, Sisebut, Hakim und Andern.

Obwohl Landesherr von ganz Frankreich und sogar Lehnsherr des mächtigen Königs von England, war der damalige König von Frankreich arm an eigenen Ländereien. Der kleine Landstrich Francien (Isle de France), mit einigen Enclaven hier und dort, war sein einziges Erbe. Alles übrige Land stand unter mächtigen Baronen. Philipp August's Bestrebung war daher darauf gerichtet, die Armuth der französischen Krone mit Ländereien zu bereichern und die Scheinlehnsherrschaft über die Barone in eine wirkliche Macht zu verwandeln. Dazu brauchte er vor allem Geld, um Truppen zu werben und zu unterhalten. Die Reichthümer der französischen Juden schienen ihm eine ergiebige Quelle dafür zu sein, und er sann auf Mittel, sie ihnen zu nehmen. Lange zu sinnen brauchte er eigentlich nicht, er brauchte nur den Vorurtheilen gegen sie das Ohr zu leihen, um das Recht zu haben, sie auszuplündern und zu bedrücken. Obwohl die Juden Frankreich's nicht einzig und allein Wuchergeschäfte trieben, sondern auch Christen trotz kirchlicher Verbote hohen Zins nahmen, und obwohl nicht sämmtliche Juden dieses Landes Wucherer waren, sondern höchstens die Reichen, so machte sie Pilipp August doch sämmtlich für die Verarmung leichtsinniger Schuldenmacher verantwortlich. Und obwohl er selbst nicht recht an den Lügenwahn glaubte, der im zwölften Jahrhundert, man weiß nicht woher und auf welchem Grunde, auftauchte, daß die Juden zu ihrer Osterzeit Christenkinder schlachteten und ihr Blut tränken, so that er doch, als wenn sie eingefleischte Mörder wären, um einen schicklichen Vorwand zu Erpressungen und Räubereien zu haben. Noch ehe der alte König die Augen schloß, ließ Philipp August sämmtliche Juden seines Gebiets am Sabbat, während sie in den Synagogen dem Gottesdienste oblagen, ohne irgend eine bestimmte Anklage, ergreifen und in den Kerker werfen (19. Januar 1180). Er hatte von vorn herein darauf

episcopum regemque dissensio, eo quod archiepiscopus quaedam decreta concilii nullatenus pateretur infringi. — Volebat itaque rex his nequaquam teneri etc.

gerechnet, daß die Juden viel, viel Lösegeld für ihre Befreiung bieten würden. Nachdem sie fünfzehntausend Mark Silbers zusammengebracht hatten, wurden sie wieder auf freien Fuß gesetzt [1]). Diese Erpressung war indeß nur ein Vorspiel. Ehe das Jahr 1180 abgelaufen war, erklärte der König die Schuldforderungen der Juden an Christen für null und nichtig, ließ sich aber von den christlichen Schuldnern den fünften Theil der Schulden für den Fiskus zahlen. Ein Einsiedler von Vincennes ermuthigte ihn dazu [2]), indem er ihm auseinandersetzte, daß es ein gottgefälliges Werk sei, die Juden ihrer Reichthümer zu berauben. Damit begnügte sich Philipp August noch immer nicht, daß er die reichen Juden zu Bettlern gemacht hatte, sondern erließ kurz darauf ein Edict, daß sämmtliche Juden seines Gebiets zwischen April und dem Johannistage (1181) dasselbe zu verlassen haben. Es war ihnen nur gestattet, ihre beweglichen Güter zu veräußern; dagegen sollten ihre unbewegliche Habe, ihre Aecker, Weinberge, Scheuern, Weinpressen dem König verfallen, was eine schöne Einnahme abgegeben haben muß. Die verlassenen Synagogen wurden als Kirchen gebraucht [3]).

Wie unwahr es ist, daß die Juden in Frankreich wegen ihres Wuchers, ihrer Kinderschlächterei und anderer Verbrechen bei der Bevölkerung verhaßt waren, beweist nichts stärker, als der Umstand, daß Grafen, Barone und sogar Bischöfe sich viele Mühe gaben, den Sinn des Königs zu ändern und das Edict zur Vertreibung

[1]) Das Richtige in Betreff der Thatsachen und des Datums hat Radulph de Diceto (imagines historiarum, in Twysten's historiae anglicanae scriptores decem p. 609): Mandato Philippi regis Francorum Judaei quocunque loco per Franciam domicilium dum sabbatizarent, et in nullo regem offenderent, XV. Cal. Februarii sunt artae mancipati custodiae; sed tandem XV millia marcarum fisco solventes in integrum respiraverunt. Nebelhaft ist Rigord's Darstellung der Thatsache (in Duchesne, historiae Francorum scriptores V. 6 und Bouquet recueil XVII. p. 6). Eodem anno, quo sacra suscepit (Phil. Aug.) gubernacula XVI. Cal. Martii in sabbato capti sunt Judaei per totam Franciam in Synagogis et tunc expoliati sunt auro et argento et vestibus. Vaisette emendirt XIV. Cal. statt XVI., und so muß man es auch bei de Diceto thun und zwar Cal. Februarii, nicht Martii. Daß diese Thatsache in's Jahr 1180 und nicht erst ein Jahr später zu setzen ist, geht aus Rigord's Worten hervor und auch aus dem Umstande, daß Philipp's Vater damals noch am Leben war.

[2]) Rigord a. a. O.

[3]) Das.

der Juden aufheben zu lassen. Aber vergebens, der junge Philipp August, der viel von Ludwig XIV. an sich hatte, war trotz seiner Jugend so eigensinnig, daß (wie sein Biograph sagt) eher ein Fels zum Wanken gebracht werden konnte, als sein Sinn. So blieb denn den Juden von Paris und der Umgegend, die seit vielen Jahrhunderten dort ihre Heimath hatten, nichts anderes übrig, als zum Wanderstabe zu greifen. Den Zumuthungen, sich taufen zu lassen und dafür ihre Güter und ihre Heimath zu behalten, setzten sie ihr Einheitsbekenntniß entgegen. Nur Wenige gingen zum Christenthum über [1]).

Glücklicher Weise für die Juden war, wie schon angegeben, das eigentliche Gebiet des Königs (Francien) damals nicht sehr groß, und die Vasallen noch unabhängig genug, sich nicht den Befehl zur Ausweisung der jüdischen Bekenner aus ihrem Lande aufzwingen zu lassen. So durften sie nicht nur in dem größten Theile Frankreich's wohnen bleiben, sondern auch die unter Philipp August Ausgewiesenen sich unter ihnen niederlassen. Das talmudische Lehrhaus von Paris ging ein, aber die in der Champagne blieben bestehen, in welchen die Tossafistenschule fortblühen konnte. Der Mittelpunkt des Studiums war noch immer das Städtchen Ramerü: hier lehrte Isaak b. Samuel aus Dampierre (Ri), ein Urenkel Raschi's [2]). Er war Hauptautorität nach dem Tode seines Oheims R. Tam. Gelehrt und scharfsinnig, wie seine Ahnen, beschäftigte sich Isaak damit, Raschi's Commentar zu ergänzen, die Auslegung des ganzen Talmud zu sammeln und zu ordnen, oder die tossafistischen Fragen und Lösungen in Betreff schwieriger Talmudstellen abzuschließen. Welche Eingelesenheit in den hochaufgeschichteten Talmudstoff gehörte dazu, diese Arbeit zu unternehmen, die allerentferntesten Partieen zusammenzubringen, um hier einen Widerspruch aufzufinden, dort einen zu lösen! Man erzählte sich später, im Lehrhause Isaak's des Aeltern waren sechzig gelehrte Mitglieder, von denen je einer nicht bloß im ganzen Talmud heimisch war, sondern einen besondern Tractat von den Sechzig auswendig und tiefeingehend kannte [3]). Isaak's erste Sammlung der Glossen hieß die alten Tossafot (Tossafot Jeschanim), die sich aber nicht un=

[1]) Das.

[2]) Note 1, III.

[3]) Menahem b. Serach, Einl. zu seinem Zedah la-Derech.

verändert erhalten, sondern Zusätze und Ueberarbeitung erfahren hat. In Folge des feindlichen Geistes, der durch Philipp August in Nordfrankreich zu herrschen begann, fiel Isaak's Sohn, Namens Elchanan, der, obwohl jung, einen klangvollen Namen unter den Tossafisten hatte, noch beim Leben des Vaters als Märtyrer seines Glaubens (1184)[1].

Einige Jahre später (1191) machte Philipp August neue Märtyrer. In dem Städtchen Bray (an der Seine, nördlich von Sens), das zur Grafschaft Champagne gehörte, hatte ein Christ, ein Unterthan des Königs, einen Juden ermordet. Die Verwandten des Ermordeten führten bei der Gräfin Klage und erlangten von ihr durch reiche Geldgeschenke die Erlaubniß, den Mörder zu hängen. Aus boshafter Absicht oder zufällig geschah diese Hinrichtung von Seiten der Juden am Purimfeste, und sie dachten dabei an den Hamangalgen und vielleicht an etwas Anderes. Sobald der König Nachricht von der Hinrichtung seines Unterthanen und noch dazu durch ein entstellendes Gerücht erfahren hatte, als hätten die Juden dem Mörder die Hände gebunden, ihm eine Dornenkrone auf's Haupt gesetzt und ihn durch die Straßen geschleift, eilte er mit Truppen nach Bray, ließ die Häuser der Juden mit Wachen umstellen und sich ihrer sämmtlich bemächtigen und stellte ihnen nur die Wahl zwischen Tod und Taufe. Die Gemeinde von Bray war aber nicht einen Augenblick zweifelhaft, was sie vorziehen sollte. Die Mitglieder ermuthigten einander, lieber durch die Bruderhand als durch Henkershand zu sterben. Nahe an Hundert ließ Philipp August lebendig verbrennen und verschonte nur die Kinder unter dreizehn Jahren (14.—20. März[2]). Wenige Tage später reiste der König mit blutbeklebten Händen als ein Geweihter zum Kreuzzuge nach Syrien. Der sogenannte heilige Krieg hat ihn wenig gebessert.

Alle Bemühungen, dem wahrhaften Helden Saladin, Jerusalem mit dem dazu gehörigen Gebiete zu entreißen, waren bisher erfolglos geblieben. Richard Löwenherz selbst war bei aller Ritterlichkeit genöthigt, einen für die Christen schimpflichen Frieden einzugehen und erlangte nur die Begünstigung, daß christliche Pilger allenfalls die Grabeskirche in Jerusalem besuchen dürften. Es mußte von Neuem ein Kreuzzug gepredigt, der verglimmende Funken des Fanatismus

[1]) Dies. Note.

[2]) Vergl. Note 9.

angeblasen werden, den wiederum die Juden zunächst schmerzlich empfanden. Der Papst Innocenz III., der rücksichtsloseste und selbständigste aller Kirchenfürsten, nahm die Sache mit Feuereifer in die Hand. Er beauftragte einen Prediger, Fulko von Neuilly, welcher bis dahin ein leichtsinniger Vogel und ein arger Sünder gewesen war, in Städten und Dörfern den Kreuzzug zu predigen, und dieser, ein zweiter Rudolph, (o. S. 164) gebrauchte Judenhaß und Judenplünderung als bequeme Mittel, Schaaren für die Kreuzesfahnen zu werben. Er predigte, daß die christlichen Schuldner ihrer Verpflichtungen gegen ihre jüdischen Gläubiger ledig sein sollten, wenn sie das Kreuz nähmen. Viele Barone des nördlichen Frankreich's, nahmen, von Fulko's fanatischen Reden begeistert oder sich begeistert stellend, das Kreuz, und da einmal ihr Judenhaß entflammt war, vertrieben sie die Juden, welche durch den Verlust ihrer Schuldforderungen verarmt waren, also nichts mehr von ihnen zu ziehen war, aus ihrem Gebiete [1]). Wider alles Erwarten nahm Philipp August, der Erzjudenfeind, die ausgewiesenen Juden in seinen Staat auf und gestattete auch den früher von ihm selbst Verbannten wieder in ihre Heimathstätte zurückzukehren (Juli 1198 [2]). Dieser inconsequente und milde Schritt des sonst consequenten und strengen Königs machte zu seiner Zeit viel Aufsehen. Es scheint, daß Philipp August damit der Geistlichkeit und dem Papste geflissentlich Aergerniß geben wollte, weil sie ihm den geistlichen Krieg erklärt hatten. Er hatte sich nämlich von seiner Frau, der dänischen Prinzessin Ingeburg, wegen angeblicher Blutsverwandtschaft geschieden und eine andere heimgeführt. Papst Innocenz, der sich als Vormund der Fürsten und Könige betrachtete, ohne dessen Zustimmung kein Akt geschehen durfte, verlangte von ihm, seine zweite Frau aus seinem Palaste und seinem Lande zu verbannen und Ingeburg wieder aufzunehmen, widrigenfalls er dem schweren Banne und sein Land dem Interdicte verfallen würde. Philipp August spottete Anfangs der geistlichen Drohung und in seinem Zorn gegen die anmaßende Kirche mag er Milde gegen die Juden geübt haben.

[1]) Robert von Auxerre bei Bouquet, recueil XVIII. 274; Ville-Hardouin, chronique de la prise de Constantinople I, Anfang.

[2]) Richard bei Du-Chesne V. 42, bei Bouquet a. a. O. 71. Roger de Hoveden bei Bouquet das. 695: Contra omnium opinionem Judaeos Parisiis reduxit et ecclesias Dei graviter persecutus.

Durch sein Beispiel angeregt, verfuhren auch einige Barone milder gegen ihre Juden und verhängten nicht mehr Verbannung über sie. Auf den ersten Blick sieht es sogar aus, als wenn der französische König und die Barone von einer Art Zärtlichkeit für die Juden erfüllt gewesen wären, als wären diese ihrem Herzen so theuer gewesen, daß sie sie gar nicht missen mochten. — Sie zeigen sich eifersüchtig auf einander, wenn Juden aus einem Gebiet in ein anderes übersiedelten, sie reklamiren sie, schließen Verträge unter einander, daß jene bei etwaiger Uebersiedelung dem ursprünglichen Herrn ausgeliefert werden müßten, und ließen sie sogar einen Eid ablegen, nicht auszuwandern [1]). Aber hinter dieser scheinbaren Zärtlichkeit steckte die allerschmutzigste Geldgier. Die Juden des nördlichen Frankreich's wurden vom Könige und den Baronen als Geldschwämme betrachtet, die sie auspreßten, und sie sahen es gern, wenn jene sich wieder mit dem Schweiß ihrer christlichen Unterthanen füllten. Schon im Jahre 1198 schloß Philipp August mit dem Grafen Thibaut von der Champagne einen gegenseitigen Vertrag, daß sie die aus dem Gebiete des Einen in das des Andern übergesiedelten Juden nicht zurückhalten, sondern ausliefern wollten [2]). Philipp August war aber, wie die meisten Könige von Frankreich, kein Mann von Wort und lieferte die Juden, welche aus der von vielen Juden bevölkerten Champagne wegen allzuharter Bedrückung nach Francien ausgewandert waren, nicht aus. Dadurch entstand eine Spanung zwischen dem Könige und der Gräfin Blanche, Wittwe Thibaut's von Champagne. Dieser Streit wiederholte sich, als ein sehr reicher Jude, Cresselin, aus der Champagne nach Paris übersiedelte. Halb durch Ueberredung und halb durch Zwang kehrte Cresselin in das Gebiet der Gräfin zurück, und der Vertrag wegen Auslieferung der Juden wurde erneuert [3]).

So verloren die Juden des nördlichen Frankreich's seit Philipp August eines ihrer kostbaren Menschenrechte, die Freizügigkeit. Während sie früher wie die Ritter sich nach Belieben hier oder da niederlassen durften, wurden sie seit dieser Zeit wie Leibeigene an den Geburtsort gefesselt. Wanderten sie aus, so zog der Landesherr

[1]) Sefer Chasidim No. 421. Mose von Coucy, Semag-Gebote No. 73.

[2]) Ordonnances des rois de France I. 44. Brussel, usage général des juifs en France I. 1. 2. p. 39.

[3]) Brussel a. a. O.

ihre unbeweglichen Güter zur Strafe ein und veräußerte sie. Anfangs konnten die Juden sich nicht darein finden, und die rabbinische Autorität dieser Zeit, R. Isaak der ältere, bestimmte, daß kein Jude die gewaltsamer Weise confiscirten Güter kaufen dürfe, und wenn er sie gekauft, dem Eigenthümer ausliefern müsse [1]). Nach und nach wurde aber diese Gewalt zum Gesetz. Aber nicht nur das Recht der Freizügigkeit wurde ihnen genommen, sondern auch das Eigenthumsrecht. „Das Vermögen der Juden gehört dem Baron" [2]), das war der leitende Gedanke in der nordfranzösischen Gesetzgebung in Betreff der Juden. Der König und die Barone gestatteten sogar den Juden, hohe Zinsen zu nehmen (zwei Deniers vom Livre die Woche), weil es ihnen zu Statten kam. In der Beschränkung, welche Philipp August mit Guido von Dampierre und der Herzogin von Troyes den jüdischen Kapitalisten auflegten, war ihr eigner Vortheil noch mehr, als der der christlichen Schuldner bedacht. Die Schuldscheine sollten nur von einem Notar ausgestellt und mit dem öffentlichen Siegel versehen sein, das in die Hände von zwei Notabeln niederzulegen sei. Dadurch konnte der Herr von dem Umfang der Geldgeschäfte Kunde erhalten. Von jedem abgeschlossenen Geschäfte erhob der Landesherr eine hohe Abgabe (Cens). Wenn noch verordnet wurde, die Juden dürften keine Kirchengeräthe in Pfand nehmen, so fehlte die Clausel nicht: es sei denn, daß der König selbst oder die Barone sie verpfänden. Die Juden hatten nur noch Werth durch das, was sie besaßen; sie wurden immer mehr als Rententragende Leibeigene behandelt, die nach dem Verhältniß ihrer Ergiebigkeit und Tragfähigkeit höher oder niedriger veräußert werden konnten. Ein Edelmann verkaufte der Herzogin von Champagne seinen ganzen Besitz „an Sachen und Juden" [3]). Freilich waren die Juden dadurch mehr vor Vertreibung und Verfolgung gesichert, weil man sie nicht gern mißte: allein sie erlagen tausendfachen Plackereien und sie verkümmerten dadurch sittlich. Sie waren auf Gelderwerben angewiesen und suchten sich davon so viel als möglich anzueignen, um ihre Peiniger befriedigen zu können. Die Geistlichen schürten den Haß gegen die Juden immer mehr an und schlossen sie wie Aussätzige aus der christlichen Welt aus. Bi-

[1]) Tossafot zu Baba Kama p. 58. a.

[2]) Les meubles aux juifs sont au baron.

[3]) Brussel a. a. O.

schof Odo von Paris, welcher kanonische Constitutionen erließ (1197), verbot den Christen, von Juden Fleisch zu kaufen, mit ihnen zu disputiren und überhaupt Umgang mit ihnen zu haben [1]). Die Uebertreter sollten der Excommunication verfallen. Wäre nicht das Talmudstudium eine glühende Leidenschaft der nordfranzösischen Juden gewesen, so wären sie wohl so schlecht geworden, wie sie ihre Feinde gewünscht und geschildert haben; der Talmud einzig und allein bewahrte sie vor verthierter Selbstsucht und vor sittlicher Fäulniß.

Drei Männer vertraten das Talmudstudium in Nordfrankreich nach dem Tode Isaak's des Tossafotsammlers (um 1200), die aus dessen Schule hervorgegangen waren: Jehuda Sir Leon b. Isaak der Fromme, (ha-Chasid), in Paris (geb. 1166, st. 1224 [2]), Simson b. Abraham in Sens (st. vor 1226 [3]), und sein Bruder Isaak der jüngere (Rizba) in Dampierre. Alle drei trugen in den Lehrhäusern den Talmud in hergebrachter Weise vor, entschieden die an sie ergangenen, religiösen Anfragen und arbeiteten eigene Tossafot aus, von denen die Simson's sich als eine eigene unter dem Namen Sens-Tossafot erhalten hat. Eine eigene Richtung haben diese drei Rabbiner Nordfrankreich's nicht eingeschlagen, für Wissenschaft und Poesie hatten sie keinen Sinn, die heilige Schrift kannten sie nur im Lichte der agadischen Auslegungsweise. Die Bestrebungen des Menahem b. Chelbo, des Joseph Kara, des Samuel b. Meïr, seines Bruders R. Tam und des Joseph Bechor-Schor aus Orleans, der, ein Jünger R. Tam's, sich von der agadischen Schriftauslegung fern hielt und die Exegese nüchtern behandelte, hatten keinen Einfluß auf sie geübt. Ihre ganze Weisheitsquelle war der Talmud, was darüber hinausging, das kannten oder beachteten sie nicht. Simson aus Sens erläuterte nach seiner Auswanderung nach Palästina (nach 1211) einige Theile der Mischnah [4]) so weit ihr die talmudische Ergänzung abging, aber keineswegs selbständig, sondern im tossafistischen Sinne.

[1]) Mansi concilia T. XXII. p. 683, 85.

[2]) S. Note 1. III.

[3]) Er starb nämlich vor dem Tode Joseph b. Aknin's, wie aus Abraham Maimuni's Milchamot S. 16 hervorgeht. Ueber ihn und seinen Bruder vergl. Zunz, zur Literatur S. 34 f.

[4]) Vergl. Frankel, Darche ha-Mischnah 329 f. Der zu Peah I. 6. erwähnte Brief ist vielleicht der in Codices de Rossi erwähnte Brief Simson's an R. Meïr (No. 772, 7).

An Scharfsinn fehlte es diesen und andern zeitgenössischen Talmudisten nicht, aber an freiem Blicke. Simson hatte so wenig Augen für den Kern von Religiosität bei den Karäern, die des Guten eher zu viel als zu wenig thaten, daß er nicht bloß Verschwägerung mit ihnen für ungesetzlich hielt, sonder sie als Götzendiener angesehen wissen wollte, deren Wein ein Rabbanit nicht trinken dürfe [1]).

Jehuda Sir Leon verfaßte eine Schrift zur Anweisung für ein höheres, religiöses Leben (Sefer ha-Kabod [2]), dessen sich wahrhaft

[1]) Responsa David Ibn-Abi-Simra II. No. 796.

[2]) Zakuto bemerkt ausdrücklich, daß Jehuda Chasid b. Isaak, Jünger des Tossafisten Ri, d. h. Sir Leon von Paris, Verfasser des S. ha-Kabod war. Ibn-Jachja sagt Anfangs dasselbe, Jehuda von Paris, Verfasser des Testamentes, war ein Schüler des Ri, d. h. Verf. des S. Chassidim, dem das Testament beigefügt ist. Nur stört diesen die anderweitige Nachricht, daß Samuel, Vater des andern Jehuda Chasid, Verfasser des S. Chassidim gewesen sein soll. Asulaï sub voce ventilirt die Frage, ob Jehuda der Fromme von Paris oder Jehuda der Fromme von Regensburg Verf. des S. Ch. gewesen sei, und kommt zu keiner Entscheidung, weil er von falschen Prämissen ausgeht. Die Frage löst sich einfach durch die Annahme, daß das S. Chassidim und S. ha-Kabod insofern indentisch sind, als ein Späterer (der sich No. 696 zu erkennen giebt), das letztgenannte Buch excerpirt, den Titel umgeändert und Manches, aus andern Schriften (Saadia, R. Nissim, Maimuni und Andern) hinzugefügt hat. An drei Stellen wird bemerkt, daß das Ausführliche über gewisse Punkte in S. ha-Kabod zu suchen sei (No. 197, 321, 461). Was Eleaser von Worms und Mose Taku (Ozar Nechmad III. 65, 67) aus S. ha-Kabod citiren, findet sich in S. Chassidim. Das S. Chassid. hat das S. ha-Kabod absorbirt. Nun kommen in der S. Ch. (ed. Bologna 1538 ed. princeps) mehrere französische Worte und Wendungen vor. So gleich im Anfange: man solle beim Aussprechen des Gottesnamens eine Preisformel hebräisch oder in einer andern Sprache (בלעז) hinzuzufügen; שיט בנידט או שיט לואיז (soit bénédit ou soit louéz); weiterhin: בון יורא איטל אויי אנוטרא שירא לקמונדא (bon jour tel ait [avia) no(s)tra Sir(a) le commande (a); No. 463 בלעז רובילש: — Rubéoles; No. 898 שקורי ןטינדור — tendeur. Ja, לעז heißt in diesem Buche geradezu französisch, im Unterschiede von לשון אשכנז. Es unterliegt demnach keinem Zweifel, daß der Verfasser des S. ha-Kabod oder des S. Chassidim ein Franzose war, und nicht ein Deutscher, d. h. Jehuda Chassid von Paris (Sir Leon) und nicht der von Regensburg. Ohnehin reflektirt bei genauer Beachtung so Manches darin weit eher französische als deutsche Zustände jener Zeit. — Das S. Chassidim führt auch den Titel ס' החכמה והחסידות auch kurzweg: ס' החכמה. Ich mußte diesen Punkt weitläufig beleuchten, weil Alles, was Zunz darüber aufgestellt (zur Literatur S. 123 f.), unrichtig ist. — Es versteht sich von selbst, daß das „Testament“ צואת ר' יהודה החסיד, welches jüngern Ausgaben angehängt ist, spätern Ursprungs ist.

Fromme befleißigen sollen. Diese Schrift ist zwar voller Glaubensinnigkeit und kindlich reiner Sittlichkeit, aber auch voll von verkehrten Weltanschauungen und wüstem Aberglauben. Sie spiegelt den Geist jener Zeit treu ab, jene religiöse Aengstlichkeit, die sich bei jedem Schritte scheu bedenkt, ob sie nicht damit eine Sünde begehe oder zu einer Sünde Anlaß gebe, jene düstere Stimmung, welche in jeder natürlichen Regung die Anreizung des Satans erblickt, jenen Kleinlichkeitsgeist, der jeden noch so geringfügigen Vorgang als etwas Bedeutungsvolles behandelt. Neben Sätzen, deren sich Weltweise nicht zu schämen brauchten, kommen in diesem „Buche des Frommen" Abgeschmacktheiten vor, welche nur die Verkümmerung aller Lebensverhältnisse, wie sie seit Philipp August die Juden Frankreich's empfanden, erzeugen konnte. Hier kommt eine Bemerkung vor: „Schamgefühl und Treue sind ein unzertrennliches Zwillingspaar; stirbt das Eine, stirbt das Andere auch nach"[1]). — Es wird eingeschärft in der Askese nicht zu weit zu gehen: „Der Fromme soll nicht sagen: weil Neid, Gelüste und Ruhmsucht zur Sünde führen, will ich mich ganz fern davon halten, will weder Fleisch, noch Wein genießen, will schöne Wohnung, anständige Kleidungen meiden, will wie die Mönche einen groben Anzug tragen. Auch das ist ein schlechter Weg, und der ihn geht, ist ein Sünder"[2]) — „Fragt dich ein des Hebräischen Unkundiger oder eine Frau, wie sie beten sollen, so eröffne ihnen, daß sie es in der ihnen verständlichen Sprache thun mögen; denn das Gebet hat nur Werth, wenn das Gemüth es erfaßt; welchen Nutzen hat ein solches, von dem das Herz nicht weiß, was der Mund spricht"[3])? — „Wie gegen den Glaubensgenossen, so sollst du auch redlich gegen den Christen handeln; hat dieser sich geirrt, sollst du ihn darauf aufmerksam machen, damit Gottes heiliger Name nicht durch Dich entweiht werde[4])" — Ist ein Jude Zolleinnehmer und fordert den Christen mehr ab, so wird sein Loos Verarmung sein[5]). — Der Fromme soll weder gegen Juden, noch gegen Christen sich eines lügenhaften Vorwandes bedienen, nicht einmal einem unsichern

[1]) S. Chassidim No. 120.

[2]) Das. No. 52.

[3]) Das. 588 und 788.

[4]) Das. 395.

[5]) Das. 425.

Borger zu sagen, er sei nicht im Besitze von Geld [1]). — Gott steht den Bedrängten bei, seien sie Juden oder Christen; darum soll man den Christen eben so wenig etwas entwenden, wie den Juden [2]). — Bedroht ein Jude das Leben eines Christen, so soll der dabei stehende Jude dem Gefährdeten beispringen und allenfalls den jüdischen Mörder todtschlagen [3]). — Wucherer, solche, die Geldstücke beschneiden und die Unrecht mit Maß, Gewicht und Waaren thun, verlieren ihr Vermögen, kommen an den Bettelstab, und ihre Kinder müssen getrennt von einander in fremde Länder wandern" [4]).

Und dabei wird eingeschärft: Jünglinge und Mädchen sollen nicht zusammenkommen, weil sie durch den Tanz zu Lüsternheiten kommen könnten, und als Beleg wird eine Gespenstergeschichte erzählt: Ein Reiter habe einst im Mondschein Wagenschaaren voller Menschen gesehen, die von andern Menschen bis zur Ermüdung gezogen wurden. Auf seine Frage an einige Bekannte unter ihnen, die bereits verstorben waren, hätte der Reiter vernommen, daß die Ziehenden und die Gezogenen bei ihrem Leben mit Frauen und Mädchen gescherzt haben, darum seien sie verurtheilt worden, wechselweise einander bis zur Ermattung zu ziehen [5]). — An Gespensterglauben ist das „Buch der Frommen" überhaupt reich. Es hat schon die Schauersage, daß die Leichen sich um Mitternacht im Bethause versammeln, in ihre Betmäntel gehüllt, und ein Lebender, der sie erblickt, ist des Todes [6]). In der Nacht vor dem großen Hosiannatage steigen die Leichen aus ihren Gräbern und beten [7]). — An Hexen- und Zaubergeschichten fehlt es auch nicht darin [8]). — Eingeschärft wird ferner, heilige Bücher nicht mit Umschlägen von Romanzen zu umhüllen [9]). Man soll die verschiedenen Modulationen beim Vorlesen aus dem Pentateuch, den Propheten und den Hagiographen nicht mit einander verwechseln, nicht die eine für die andere gebrauchen, denn die Sangweisen stammten vom Sinaï, „und

1) Das. 426, 979.
2) Das. 6, 61.
3) Das. 1022.
4) Das. 1078—1081.
5) Das. 168, 169.
6) Das. 711.
7) Das. 452.
8) Das. 460—68, 477 und noch andere Stellen.
9) Das. 142.

du sollst die Grenze nicht verschieben, welche die Ersten gesetzt"[1]). Eben so wenig soll man die liturgischen Gebetstücke älterer neuhebräischen Dichter, wie die Kaliri's, mit andern vertauschen[2]). Gebete mit Versmaßen, welche die großen jüdisch-spanischen Dichter geliefert, soll man sich nicht bedienen, weil sie nichtjüdischen Mustern nachgebildet sind[3]).

Manche Vorschriften in dem „Buche der Frommen" verlebendigen die traurige Zeit der kreuzzüglerischen Grausamkeiten. Wenn christliche Schaaren anrücken, sollen Juden sich nicht ein Kreuz an ihre Kleider heften, auch nicht an ihre Häuser nageln und sich nicht wie die Geistlichen Tonsuren scheeren, um sich unkenntlich zu machen und der Gefahr zu entgehen[4]). Die Wände eines Hauses, welche vom Märtyrerblut befleckt worden sind, dürfen nicht übertüncht werden, damit das unverdeckte Blut zu Gott aufschreien möge[5]). Die Gemeinden sollen nicht für immer den Bann über eine Stadt aussprechen, deren Beherrscher die Juden verfolgt und zur Taufe gezwungen hat, weil der Bann auch dann haften würde, wenn die Stadt den Herrn gewechselt hätte[6]). — Wenn die Juden übrigens über alle diejenigen Städte, welche ihren Glauben Anfechtungen ausgesetzt haben, hätten den Bann verhängen wollen, so hätten sie sich aus dem christlichen Europa hinausbannen müssen. — Das „Buch der Frommen" wurde eine Erbauungslectüre für Viele und impfte den düstern Geist von Geschlecht zu Geschlecht ein.

R. Jehuda Sir Leon, der Fromme, wurde der Lehrer vieler Jünger, welche später einen klangvollen Namen erlangten: Salomo's von Montpellier, Moses von Couch, Isaak's von Wien und Anderer, welche Rabbinen und Pfleger des Talmudstudiums in Spanien, Frankreich und Deutschland wurden. Alle waren in seinem Geiste gebildet, kannten das Judenthum nur aus einer dichten Nebelhülle und wurden Gegner der freien Forschung. Die Anhänger seiner Schule traten später in einen feindlichen Gegensatz gegen die höhere Auffassung des Judenthums aus der spanischen Schule.

1) Das. 301.
2) Das. 114.
3) Das. 784.
4) Das. 221.
5) Das. 449.
6) Das. 424.

In England und in den französischen Landstrichen, die damals zu England gehörten (Normandie, Bretagne, Anjou, Touraine, Main, Guienne, Poitou und Gascogne) lebten die Juden eine lange Zeit in ungestörter, glücklicher Ruhe unter dem von der Geistlichkeit angefeindeten Heinrich II.[1]). Sie bewohnten die großen Städte, und in London waren Manche von ihnen zu solchen Reichthümern gelangt, daß ihre Häuser sich wie königliche Paläste ausnahmen[2]). Der Aufruf zum ersten und zweiten Kreuzzug fand keinen Widerhall unter den nüchternen Inselbewohnern, und darum hatten die Juden England's keine Märtyrer in jener Zeit. Ihr Gemeinde- und Culturleben bezogen sie aus Frankreich, das damals mit England in engem Zusammenhange stand. In London lehrte R. Jakob aus Orleans, ein Jünger R. Tam's, der unter den Tossafisten einen klangvollen Namen hat. R. Benjamin aus Canterbury[3]) war ebenfalls ein Jünger desselben Meisters aus Rameru. Der ritterliche Sohn Heinrich's, Richard Löwenherz, war ebenso von Verfolgungssucht entfernt, und die jüdischen Gemeinden England's hätten sich unter ihm ruhig entwickeln können, wenn nicht der durch Thomas von Becket angefachte Fanatismus auch sie in den Bannkreis gezogen hätte. An Richard's Krönungstage (3. Sept. 1189) brach der erste Sturm gegen sie los, der damit endete, daß sie nach einem Jahrhunderte vollständig aus dem glücklichen Inselreich ausgewiesen wurden. Richard's Krönungsfest war für die Juden England's die erste Scene eines bluttriefenden Dramas[4]).

[1]) Radulph de Diceto (in Twysden's Historiae anglicanae scriptores decem 647: pax Judaeorum, quam ab antiquis temporibus semper obtinuerunt (in Anglia). Wilh. von Neubury (rerum anglicarum I. IV. 1): Judaei ne forte habita sub rege priore (Heinrich (II.) felicitas minus eis arridet sub novo (Richard); ders. IV 10: Judaei in Anglia sub rege Henrico secundo consistentes ordine praepostero super Christianos felices et incliti fuerant.

[2]) Rudolph von Coggesdhale bei Bouquet, recueil XVIII p. 63: domus eorum (Judaeorum) quae quasi palatia regum erectae fuerant.

[3]) Siehe Note 1. III. Vergl. Wilhelm Neubury (a. a. O. VI 10). Legis doctor qui ad docendos Judaeos anglicanos ex partibus venerat transmarinis.

[4]) So reich auch die Quellen über die an Richard's Krönungstage ausgebrochene Judenverfolgung fließen, da sämmtliche englische Annalisten darüber berichten, so ist sie in neuerer Zeit nichts weniger als kritisch genau dargestellt worden. Als erste Veranlassung zur Verfolgung wird allgemein angegeben, die Juden hätten sich gegen des Königs Edikt als Neugierige in die Kirche gedrängt.

Als Richard von der Krönung in der Kirche nach seinem Palaste heimgekehrt war, kam unter andern Huldigenden auch eine jüdische Deputation der reichsten und angesehensten Männer sämmtlicher Gemeinden England's in den Saal, um ihre Geschenke zu überreichen. Bei ihrem Anblicke bemerkte Balduin, Erzbischof[1] von Canterbury, ein fanatischer Kirchenfürst, finster, daß von den Juden keine Geschenke angenommen werden dürfen, und sie selbst aus dem Saale entfernt werden mögen, weil sie durch ihren Glauben solche Gunst, unter andern Völkerschaften zu figuriren, verwirkt hätten. Richard, der keine Ahnung hatte, welche böse Folgen das Ausschließen der Juden nach sich ziehen würde, ging arglos auf die Weisung des Erzbischofs ein. Die Palastdiener, welche die Juden aus dem Palaste wiesen, glaubten sich aber dadurch berechtigt, sie zu miß-

Das ist aber falsch. Drei zeitgenössische Quellen geben an, die Juden seien im Palaste mit Huldigungsgeschenken erschienen, und eine derselben bezeichnet den Anreger der Verfolgung genau. Der anonyme Chronist von Laon (bei Bouquet das. 707) berichtet: Balduinus — archiepiscopus Cantuariensis — cum videret Judaeos interesse consecrationi, novo regi (Richardo) dona sua praesentare volentes, suggessit regi, ut amoverentur, qui hanc gratiam peccatis suis perdiderant. Radulph de Diceto, welcher bei dem Krönungsakte als Dekan des Londoner Kapitels fungirte, berichtet darüber (a. a. O.): solemnibus expletis in plenitudine magna — pax Judaeorum, quam (o. S. 240 Anmerk. 1) ab aliegenis interrumpitur. Also während des Festmahles und nicht in der Kirche. Ebenso Ephraim aus Bonn im Martyrologium a. a. O. 9): ויבאו גם היהודים הקצינים והעשירים אשר בהם (באנגלטרא) להביא למלך מנחה. Selbst Wilhelm von Neubury giebt noch genau die Localität an: contigit autem rege discumbente (in convivio) Judaei fores sie regias introibant. Den Umstand von den Geschenken hat er nicht, dafür aber die Sage über die Ausschließung der Juden: verum ille (rex) minus jam eos (Judaeos) acceptans quam pater, vel nescio quid praecavens, superstitiosa quadam de consilio quorundam cautela, edicto — ut dictur — interdixit eis ingressum vel ecclesiae, dum coronaretur, vel palatii, dum convivaretur a. a. O.) Johannes Bromton hat diese unbestimmt gelassene Sage halb als Geschichte aufgenommen: Et licet ipse rex edicto publico, ut dicitur, Judaeis et mulieribus ingressum ecclesiae, dum coronaretur, et etiam palacii, dum epularetur, interdixerat, prandentibus tamen illis principes Judaeorum — fores regias introibant. Also immer noch zum Theil der Palast (bei Twysden p. 1159). Erst Matthäus Paris, der Compilator, hat den Umstand, daß die Juden propter magicas artes ausgeschlossen worden seien, und ab ecclesia eos (Judaeos) ejicientes (ed. London 154). Diesem ungenannten Annalisten sind die meisten Historiker gefolgt und haben das Factum unkritisch dargestellt. Der erste Urheber des Gemetzels an den Juden war Balduin, Erzbischof von Canterbury.

handeln. Das gaffende Volk griff ebenfalls zu und verfolgte die jüdischen Deputirten mit Faustschlägen, mit Steinen und Knitteln. Bald verbreitete sich in allen Theilen London's das falsche Gerücht, der König wünsche die Demüthigung und Ermordung der Juden, und alsbald rottete sich der Pöbel und das kreuzzüglerische Gesindel zusammen, um sich an den Besitzthümern der Juden zu bereichern. Da diese sich aber in ihre festen Häuser eingeschlossen hatten, so machten die Raubbanden einen Angriff auf sie und legten Feuer an. Die Nacht war indeß eingebrochen und bedeckte mit ihrem Schatten das gräßliche Gemetzel an den Juden. Vergebens sandte der neugekrönte König einen seiner Hofleute, Ranulph de Granville, sich nach dem Aufruhr zu erkundigen und ihm zu steuern. Er konnte zuerst nicht zu Worte kommen und wurde noch dazu von den Wüthenden verhöhnt. So kamen viele Juden um, andere tödteten sich selbst, weil ihnen zugemuthet wurde, die Taufe zu nehmen, darunter auch R. Jakob aus Orleans. Die meisten jüdischen Häuser wurden verbrannt und die Synagogen zerstört. Der Brand, der deswegen angelegt war, um die Schuldforderungen der Juden an Christen zu vernichten, griff um sich und verheerte einen Theil der Stadt. Zum Christenthum ging nur ein einziger Jude über, der reiche Benedikt aus York, welcher mit seinem Mitdeputirten Joceus, aus dem Palast verjagt, in eine Kirche geschleppt wurde und zum Scheine sich die Taufe gefallen ließ. — Als Richard aber des andern Tages den wahren Sachverhalt erfuhr, ließ er die am meisten Compromittirten hinrichten [1]). Richard war so sehr für die Juden seines Reiches bedacht, daß er, besorgend, die Verfolgung in London könnte in England und in seinen französischen Besitzungen Nachahmung finden, die Unverletzlichkeit der Juden verkünden ließ und sogar Boten nach der Normandie und Poitou schickte, daß etwaige Judenkrawalle sofort verhindert werden sollten [2]). Er gestattete sogar Benedikt aus York, zum Judenthum zurückzukehren, als er seine gewaltsame Taufe erfuhr und von ihm das Geständniß hörte: er sei im Herzen Jude geblieben

[1]) Dieselben Quellen.

[2]) Wilhelm von Neubury a. a. O.; Princeps autem post cladem Judaeis pacem sancivit. Chronist von Laon bei Bouquet a. a. O.: Rex verone simili vesania in Normannia et Pictavia necarentur Judaei, nuncios illuc direxit, qui impedirent.

und wolle als solcher sterben. Der fanatische Erzbischof von Canterbury, der bei der Unterredung zugegen war und um seine Meinung gefragt wurde, antwortete: „Will er nicht ein Sohn Gottes sein, so sei er ein Sohn des Teufels“[1]).

So lange Richard in London weilte, hatten die Juden Ruhe, sowie er aber über den Kanal setzte, um gemeinschaftlich mit Philipp August einen neuen Kreuzzug anzutreten, wiederholten sich überall im Lande die Scenen von London. Nicht Glaubenseifer allein war es, welcher die Wuth der Christen gegen die Juden England's entfesselte, sondern mehr noch der Neid auf deren Wohlstand und vorzüglich Gier nach fremdem, leicht zu erwerbendem Gute[2]). Die Reihe kam zuerst an die reiche und bedeutende Gemeinde in der blühenden Handelsstadt Lynn. Wenn man den christlichen Schriftstellern trauen dürfte, so hätten die Juden von Lynn den Zorn der Christen zum Angriff gereizt. Sie sollen nämlich einen getauften Juden mit Waffen angefallen, und als dieser sich in eine Kirche geflüchtet hatte, dieselbe mit Sturm angegriffen haben. Darauf seien die Christen zur Wehr zusammengerufen worden; Kreuzzügler befanden sich ebenfalls in der Stadt. Von diesen geschlagen, hätten die Juden sich in ihre Häuser geflüchtet und wären daselbst mit Feuer und Schwert aufgerieben worden, so daß nur Wenige entkamen. Aber unmöglich können die Juden die ersten Angreifer gewesen sein; denn die Bürger wurden von den königlichen Beamten wegen der Vorfälle zur Verantwortlichkeit gezogen und schoben die Schuld auf die Kreuzzügler, welche sich indessen, mit der Beute der Juden beladen, auf und davon gemacht hatten. Ein jüdischer Arzt, der wegen seiner Geschicklichkeit und Bescheidenheit auch bei Christen

[1]) Es ist eigen, daß der jüngere Johannes Bromton bei diesem Punkte wahrheitsgetreuer ist, als Wilhelm von Neubury, seine Quelle. Der Erstere berichtet darüber: rex — interrogavit illum (Benedictum Eboracensem), si esset Christianus effectus. Ipse vero respondit, quod non. — Tunc rex interrogavit archiepiscopum Cantuariensem – quid esset de illo faciendum, qui respondit minus discrete: si ipse non vult esse homo Dei, sit homo Diaboli. Der letztere dagegen: Ejectus ergo (Benedictus) a facie regis, Judaeis est redditus apostata Christianus, factusque filius Gehennae duplo quam prius,

[2]) Wilhelm von Neubury a. a. O. IV, 7: Christianorum adversus Judaeos in Anglia zelus — vehementer excanduit, non quidem syncere et causa fidei tantum, sed eorum vel aemulando felicitatem, vel inhiando fortunis.

beliebt war, wurde von den Barbaren ermordet, weil er die Seinigen allzusehr betrauert und die Gerechtigkeit des Himmels gegen die Mörder angerufen hatte [1]).

Darauf wurden die Juden von Norwich in ihren Häusern überfallen und ermordet (6. Febr. 1190 [2]). Einen Monat später (7. März) wurden die Juden von Stanford mißhandelt, weil gerade am Markttage viele Kreuzzügler und Fremde in der Stadt waren, welche sicher waren, in der Ueberzahl zu sein, falls die Juden vereint mit den Bürgern ihnen Widerstand leisten sollten. Sie glaubten ein gottgefälliges Werk zu thun, wenn sie diejenigen als Feinde behandelten, nach deren Besitzthümern sie lüstern waren, und gedachten ihre Reisekosten zum Kreuzzuge von den Juden zu erpressen. Ohne die geringste Veranlassung fielen sie die Juden an, ermordeten Einige, zwangen Andere, sich in das königliche Castell zu flüchten, erbrachen deren Häuser und trugen alles Werthvolle daraus fort. Um nicht den königlichen Richtern in die Hände zu fallen, machten sich die räuberischen Kreuzzügler mit der Beute aus dem Staube. Einer dieser Raubmörder, welcher seinen Raub bei einem Bekannten untergebracht hatte und von diesem aus Habsucht ermordet wurde, wäre um ein Haar ein Heiliger geworden [3]). — Die Gemeinde von Lincoln war nahe daran, das Geschick ihrer Schwester von Lynn, Norwich und Stanford zu theilen, als sie, sowie sie Wind von der ihr drohenden Gefahr erhielt, sich mit der Habe unter den Schutz der königlichen Burg begab [4]).

Am meisten tragisch war das Loos der Juden von York, weil unter ihnen zwei Männer waren, welche fürstliche Reichthümer besaßen, sich Prachtpaläste erbaut und darum den Neid der Christen auf sich gezogen hatten. Es waren Joceus und Benedictus, welche bei der Krönung Richard's so arg mißhandelt worden waren (o. S. 242). Der Letztere, nach der Zwangstaufe wieder zum Judenthum zurückgekehrt, war den Wunden erlegen, welche ihm in London beigebracht worden waren. Kreuzzügler, welche sich bereichern wollten, Bürger, welche mißgünstig auf die Wohlhabenheit der Juden blickten, Edelleute, welche deren Schuldner waren, Geistliche,

[1]) Das.

[2]) Radulph de Diceto, imagines historiarum, bei Twysden a. a. O. 651

[3]) Wilhelm von Neubury das. IV 8.

[4]) Ders. IV 9.

welche von blutdürstigem Fanatismus verzehrt waren, alle diese Klassen verschworen sich zum Verderben der Juden von York. Bei einer zufälligen oder geflissentlich angelegten Feuersbrunst in dunkler Nacht erstürmten Verschworene das Haus des Benediktus, das nur von seiner Frau und seinen Töchtern bewohnt war, trugen die Kostbarkeiten fort und zündeten es an. In der Voraussicht der ihnen drohenden Gefahr begab sich Joceus mit den Seinigen und die meisten Gemeindeglieder zum Burgwart und begehrten Schutz in der Festung, der ihnen auch zu Theil wurde; nur wenige Juden waren in der Stadt zurückgeblieben. Diese wurden auch Tags darauf von den nach gelungenem Versuch offen auftretenden Verschworenen angefallen, und es blieb ihnen nur die Wahl, sich zu taufen oder zu sterben. Die Juden in der Burg aber wurden von einer großen Volksmenge aller Stände förmlich belagert und zur Annahme des Christenthums aufgefordert. Eines Tages begab sich der Burgwart außerhalb der Festung, und da die Juden fürchteten, er werde sie verrathen und ihren Feinden überliefern, beschlossen sie, ihm den Eintritt in die Burg zu verweigern. Dieser beklagte sich über die Anmaßung der Juden, ihn aus der ihm anvertrauten Festung auszuschließen, bei einem damals anwesenden, hohen königlichen Beamten, dem Gouverneur der Provinz, der, ebenfalls in hohem Grade erzürnt, nun die belagernde Volksmenge selbst aufforderte, die Burg zum Falle zu bringen und Rache an den Juden zu nehmen. Er ließ sogar neue Schaaren aus der Provinz zuziehen, um desto sicherer Herr der Burg zu werden. Sechs Tage dauerte die Belagerung, die Juden wehrten die Angriffe tapfer ab. Schon bereute der Gouverneur den ertheilten Befehl zum Stürmen; viele Edelleute und ernste, vorsichtige Bürger zogen sich von einem Unternehmen zurück, welches, wenn der König es erführe, üble Folgen für sie haben könnte. Da feuerte ein Mönch in weißem Gewande die Stürmenden zur Fortsetzung des Werkes mit Wort und That an. Er hielt eigens einen feierlichen Gottesdienst, las die Messe, nahm die Hostie, um sich der höhern Hilfe zur Besiegung des schwachen, jüdischen Häufleins in der Burg zu vergewissern. Er wurde nichtsdestoweniger von einem Steine, von jüdischer Hand geschleudert, zu Boden gestreckt und hauchte seinen fanatischen Geist aus.

Den Juden waren aber indessen die Lebensmittel ausgegangen, und sie sahen dem sichern Tode entgegen. In der Berathung der Männer, was nun zu thun sei, rieth ein Gesetzeskundiger, welcher aus Frankreich herübergekommen war, R. Jom-Tob aus Joigny, sich selbst zu entleiben: „Gott, dessen Rathschlüsse unergründlich sind, will offenbaren, daß wir für unsere heilige Lehre sterben. Der Tod ist vor der Thür, wenn ihr etwa nicht wegen einer kurzen Lebensspanne vorzieht, ihr untreu zu werden. Da wir nun einmal einen rühmlichen Tod einem schandbaren Leben vorziehen müssen, so ist es gerathen, die ehrenvollste und leichteste Todesart zu erwählen. Das Leben, welches der Schöpfer uns gegeben, wollen wir mit eigenen Händen ihm wiedergeben. Dieses Beispiel gaben uns viele fromme Männer und Gemeinden in alter und neuer Zeit". Viele waren damit einverstanden; die Feigen aber wollten sich nicht selbst die Möglichkeit der Rettung abschneiden. Indessen traf der heldenmüthige Rabbiner Anstalt zur Ausführung der Selbstopferung. Alle Kostbarkeiten wurden verbrannt, Feuer an den Thüren angelegt, und die Männer setzten das tödtliche Messer an den Hals ihrer Lieben mit zelotischem Muthe. Joceus, als Gemeindeführer, tödtete seine geliebte Frau Anna zuerst, und ihm wurde auch die Ehre zu Theil, von dem Rabbinen geopfert zu werden. Und so kamen die Meisten um, Einer durch die Hand des Andern, am Vorabend des großen Sabbats, welcher die Vorfeier zum Feste der Erlösung aus egyptischer Knechtschaft bildet[1]), gerade um dieselbe Zeit, als die letzten Zeloten nach der Tempelzerstörung sich in der Festung Masada auf dieselbe Weise den Tod gaben, um nicht in die Hände der Römer zu fallen. Die wenigen Uebriggebliebenen hatten in der Nacht mit dem umsichgreifenden Feuer zu kämpfen, um sich einen ungefährdeten Winkel zu sichern. Am andern Morgen des Sabbats (17. März 1190), als die Feinde zu einem Angriff anrückten, erklärten die Juden ihre Bereitwilligkeit, das Thor zu öffnen und die Taufe zu empfangen, und warfen die Leichen der Selbstentleibten von der Mauer herab, um jene von der schaudererregenden Selbstaufopferung zu überzeugen. Kaum waren aber die Thore geöffnet, so zückte der Anführer der christlichen Verschworenen mit seinen Trabanten die Schwerter gegen diejenigen, welche

[1]) Wilhelm von Neubury das. IV 9, 10. In Betreff der Zeit vergl. Note 9.

unter Thränen nach der Taufe verlangten, so daß nicht ein einziger Jude von der Yorker Gemeinde übrig blieb. Im Ganzen kamen beinah 500 um [1]).

Tags darauf, am Palmsonntag (18. März), wurden siebenundfünfzig Juden von den Kreuzzüglern in St. Edmund hingeschlachtet [2]). Und überall, wo es Juden in England gab, fielen jüdische Märtyrer, soweit sie nicht von den Bürgern geschützt wurden [3]). Eine Gemeinde von lauter jüdischen Proselyten, zwanzig Familien, erlitt ebenfalls den Märtyrertodt [4]). Der König Richard war über alle diese Grausamkeiten an den Juden höchst erzürnt und beauftragte seinen Canzler, Untersuchung anzustellen und die Schuldigen zu bestrafen. Aber die Kreuzzügler hatten sich aus dem Staube gemacht, die schuldigen Bürger und Edelleute flohen nach Schottland, die Uebrigen entschuldigten sich. Nur der Gouverneur von York wurde seines Amtes entsetzt [5]).

Aber auch der Hilfe edler Bürger wurden sie beraubt, als Richard's Bruder zur Regierung gelangte, jener König Johann ohne Land, der durch seine Gewissenlosigkeit England zum Vasallenlande des päpstlichen Stuhles erniedrigt hat. Wenn er gegen alle Welt rücksichtslos verfuhr, so durften sich die Juden gewiß nichts Gutes von ihm versehen. Oefter ließ er sie verhaften und ihnen durch schaudervolle Tortur ihre Reichthümer erpressen. Bekannt ist sein Verfahren gegen einen Juden von Bristol, von dem er 10,000 Mark Silbers verlangte, und dem er einen Zahn nach dem andern ausreißen ließ, bis der Unglückliche das Geld herbeischaffte [6]). So sanken die Juden England's nach und nach zu einer verachteten Menschenklasse herab, der man alles zumuthen durfte und der stets „gieb, gieb"! zugerufen wurde. Eine eigne Cultur konnte sich daher unter ihnen nicht entwickeln.

1) de Diceto a. a. O.

2) Das.

3) Das.

4) Ephraim von Bonn Martyrologium p. 10.

5) Wilhelm von Neubury das. IV. 11.

6) Matthäus Paris historia major ed. London 1680 p. 229 ad annum 1210.

Neuntes Kapitel.

Rundblick. (Fortsetzung.)

Die Juden in Deutschland und ihr Verhältniß zu den Kaisern. Die Kammerknechtschaft. Die letzte Spur ihrer Selbständigkeit. Die Verfolgungen. Die rabbinisch-deutsche Schule; Elieser von Metz. Jehuda der Fromme von Regensburg. Der Martyrologe Ephraim von Bonn. Der Minnesänger Süßkind von Trimberg. Petachja, der Tourist. Die Juden Italien's. Papst Alexander III. Die Juden im byzantinischen Reiche. Die Gemeinden in Syrien und Palästina. Die Bagdader Gemeinde. Das erneuerte Exilarchat. Der Exilsfürst Samuel Chasdaï. Die Moßuler Gemeinde. Die kriegerischen Juden in Adherbeig'an. Der Pseudomessias David Alrui. Die kriegerischen jüdischen Stämme um Nischabur. Die Gemeinde von Susa und das Daniel-Grab. Die Juden in Indien. Die freien jüdischen Stämme in Arabien. Der Exilsfürst Daniel und das Schulhaupt Samuel b. Ali. Tataren als jüdische Proselyten. Das Grabmahl des Propheten Ezechiel als Wallfahrtsort. Esra's Grabmahl. Die jüdischen Apostaten zum Islam, Nathanael Hibat-Allah Abulbarkat, Isaak Ibn-Esra und Samuel Ibn-Abbas. Die Karäer; Jephet b. Said. Die egyptischen Gemeinden und ihr Oberhaupt (Nagid); Nathanael Hibat-Allah Algami. Die karäischen Gemeinden in Egypten. Die Mose-Synagoge in Dimuh.

1171—1205.

Etwas besser daran als die Juden Frankreich's und England's waren die des damals weit ausgedehnten deutschen Reiches. Die deutschen Völker, von Natur religiöser und darum auch fanatischer als die Franzosen und andere Romanen, machten ihnen zwar öfter das Leben zu Höllenqual; aber da Kaiser und Fürsten ihnen zur Seite standen, konnte der Haß gegen sie nicht durchgreifend wirken. Durch den Beistand, den ihnen Heinrich IV. im ersten und Konrad III. im zweiten Kreuzzuge, so viel in ihrer Macht stand, leisteten, bildete sich eine Meinung, daß der deutsche Kaiser Schutzherr der Juden sei, daß wer sich an ihnen vergreife, gewissermaßen eine Verletzung der Majestät begehe, und daß sie dafür seine und des Reiches Kammerknechte seien. Friedrich Barbarossa, der

mächtigste deutsche Kaiser, der sich Karl den Großen zum Muster nahm, hat wohl zuerst diese Umwandlung der freien Juden in Kammerknechte begonnen [1]).

Interessant ist die Sage, welche das Verhältniß der deutschen Kaiser zu den Juden im Zusammenhang der Geschichte ausprägt. Bei der Zerstörung Jerusalem's durch Titus sei ein Theil der Juden durch Hungersnoth, ein Theil durch's Schwert umgekommen, und der dritte Theil sei als Sklaven verkauft worden, je dreißig um einen schlechten Pfennig. Diese im römischen Reich Zerstreuten seien Eigenthum des römischen Kaisers geworden und sollten Kammerknechte sein. Derselbe habe aber auch zugleich die Pflicht übernommen, sie zu schirmen, als Lohn dafür, daß Josephus, der Parteigänger der Römer, den Prinzen Titus von der Gicht geheilt habe. Rechte und Pflichten der römischen Kaiser gegen die Juden seien durch Karl den Großen auf die deutschen Kaiser übergegangen, und darum seien auch sie die Schirmherrn derselben, und diese ihre Kammerknechte [2]). Kammerknechte der Sache nach waren die Juden auch anderswo in Frankreich und England geworden, d. h. halb und halb Hörige des Königs oder der Barone, und ihre Säckel mußten die leer gewordene Kasse ihrer Herren stets von neuem unter einem oder anderm Titel füllen. In Deutschland hatten sie aber dafür den, wenn auch nur idealen, Schutz des deutsch-römischen Kaisers. Es war auch nicht zu verlangen, daß die Nachfolger Vespasian's aus dem Hause Teut's dieses Schirmamt über die Juden ganz uneigennützig ausüben sollten. Im Gegentheil, sie brauchten mehr Einnahmen als andere Fürsten, da sie kein Erbland besaßen und von ihren Vasallen sehr knapp gehalten wurden. Es schien also nur

[1]) Die Zeit läßt sich allerdings nicht fixiren, vergl. Stobbe, Juden in Deutschland während des Mittelalters S. 11. 201. Aber da in England die Kammerknechtschaft bereits im 12. Jahrhundert ausgebildet war, und da die deutschen Kaiser den Juden Schutz verliehn, so muß in Deutschland die Kammerknechtschaft wohl ebenfalls im selben Jahrhundert begonnen haben; dazu kommt noch die Sage im Sachsenspiegel, welche die Kammerknechtschaft als schon zu Recht bestehend voraussetzt.

[2]) Diese Sage kommt schon im Sachsenspiegel vor (gesammelt um 1215 ed. Homayer, S. 125) ausführlicher behandelt im Schwabenspiegel, No. 214; ed. Wackernagel, S. 206 f.

gerecht, daß die Juden für den kaiserlichen Schutz dem Kaiser gewissermaßen Taschengeld zu liefern haben [1]).

So sehr aber auch die Juden Deutschland's Kammerknechte waren, so waren sie doch im zwölften Jahrhundert nicht aller persönlichen Rechte beraubt. Sie durften noch die Waffen führen, sogar den Zweikampf annehmen. Als Worms belagert wurde, kämpften die Juden gleich den Christen, und die Rabbinen erlaubten sogar am Sabbat die Waffen zur Vertheidigung zu gebrauchen [2]). Sie hatten meistens eigene Gerichtsbarkeit und brauchten nicht vor einem fremden Richter zu erscheinen [3]). Hin und wieder nahmen Einige von ihnen eine höhere Stellung ein. Der tapfere Herzog Leopold von Oestreich, der wegen der Gefangennehmung des König's Richard von England geschichtlich berühmt wurde, hatte einen jüdischen Finanzverwalter Salomo, der trotz des kanonischen Beschlusses des Lateranconcils christliche Dienerschaft halten durfte [4]). In Schlesien besaßen Juden noch einige Dörfer in der Nähe von Breslau mit den dazu gehörigen Leibeigenen [5]). Aber je mehr das Verbot, christliche Dienstboten zu halten, durchdrang, desto mehr mußten die Juden ihren Landbesitz nach und nach veräußern, sich in die Städte zurückziehen und dort sich auf Handel und Geldgeschäfte verlegen. Trotz des kaiserlichen Schutzes waren sie oft Mißhandlungen ausgesetzt. Die teuflische Erfindung, daß die Juden Christenblut brauchten, fand auch in Deutschland und hier noch mehr als anderswo Glauben, und wo immer ein christlicher Leichnam gefunden wurde, legten Volk und Fürsten den Mord ihnen zur Last. Ein Schiff, das Juden führte, war von Köln nach Boppard gefahren, und hinter ihm her segelte ein anderes mit christlichen Passagieren. Diese fanden bei Boppard eine todte christliche Frau, und alsbald hatten sie die Gewißheit, daß die Juden des ersten Schiffes sie erschlagen hätten, packten darauf viele von ihnen und stellten an sie die Forderung, sich taufen zu lassen, und auf ihre Weigerung stießen sie

[1]) Vergl. darüber Stobbe, das. S. 18, 31. fg. Es bleibt noch ungewiß, welche Steuer die Juden an die Kaiser zu leisten hatten, und wann die Krönungssteuer eingeführt wurde.

[2]) Sachsenspiegel a. a. O. und Eleaser von Worms, Rokeach No. 196.

[3]) Stobbe das. S. 80, 94, p. 140 fg.

[4]) Ephraim von Bonn, Martyrologium, S. 12.

[5]) L. Oelsner, Geschichte der Juden im Mittelalter (1855), S. 6.

dieselben in die Fluthen des Rheins. Einen unter ihnen, Juda b. Menahem, schleiften sie von Stadt zu Stadt (Herbst 1179). Aber nicht bloß die Juden auf dem Schiffe, sondern sämmtliche in der Umgegend sollten darfür büßen, und sie waren genöthigt, ihr Leben durch reiches Lösegeld loszukaufen. Der Kaiser Friedrich Rothbart ließ sich deßwegen fünfhundert Mark Silber, der Erzbischof Philipp, Graf von Heimsberg, zweiundvierzigtausend von den Gemeinden seines Sprengels zahlen. Die reiche Gemeinde von Bonn allein mußte vierhundert Mark beitragen [1]). Der Bischof Philipp war überhaupt gegen die Juden nicht am Besten gesinnt und verfuhr ohne Erbarmen gegen sie. Als daher der Kaiser Friedrich den Kreuzzug antreten wollte, ließ er ihn zum Reichstag nach Mainz entbieten, und der Bischof mußte einen Reinigungseid ablegen, daß er Juden und Kaufleute nicht hart behandelt habe (1188 [2]). In den Landfrieden, den der Kaiser vor seinem Zug nach dem Morgenlande anordnete, waren auch die Juden eingeschlossen. Den Geistlichen und Mönchen legte er an's Herz, das Volk nicht gegen die Juden zu hetzen; aber Gelder mußten sie doch zum Kreuzzuge hergeben [3]).

Trotzdem wiederholte sich unter Friedrich's Nachfolger, Heinrich VI., eine gräßliche Scene in der Rheingegend. Ein geisteszerrütteter Jude hatte in einem Anfall von Raserei einem christlichen Mädchen in Neuß vor den Augen vieler Anwesenden den Hals abgeschnitten (1. Febr. 1194 [4]). Statt den Unzurechnungsfähigen unschädlich zu machen,

[1]) Ephraim von Bonn a. a. O. S. 9.

[2]) v. Raumer, Hohenstaufen II. 412.

[3]) Ephraim von Bonn, S. 12.

[4]) Ephraim von Bonn a. a. O. hat bei diesem Factum in dem vorliegenden Texte ein offenbar corrumpirtes Datum. Es soll vorgefallen sein: תתקמ"ז בז' באדר הראשון בב' בשבת; aber das genannte Jahr (1187) war kein Schaltjahr. Joseph Kohen (in Emek ha-Bacha) hat dafür תתקנ"ו = 1197; allein auch dieses ist unrichtig, denn die angegebenen Tage differiren allzusehr von der Jahresform. Ohnehin befolgt Ephraim ganz sichtlich eine chronologische Reihe in seinen Erzählungen, und so kann er unmöglich ein Factum von 1197 vor ein anderes von 1196 gesetzt haben. Wenn die Monat- und Wochentage stimmen sollen, so bietet nur die Jahresform תתקנ"ד = 1194 das Richtige. Da aber der 7. Adar niemals auf einen Montag fallen kann, so hat man בה' באדר statt בז' zu emendiren. Für das zweite Tagesdatum in derselben Erzählung existiren zwei Lesarten (im Text: ואח"כ לקץ ה' ימים בי"ב להודש ביום מנוח, und bei Joseph Kohen: בי"א להודש). Man muß dafür בי"ג setzen. Zunz hat alle diese kalendarischen

tödteten die anwesenden Christen nicht nur denselben, sondern auch sechs der angesehensten Gemeindeglieder, darunter auch einen Tossafisten Samuel b. Natronaï, flochten ihre Leichname auf's Rad und stellten sie vor der Stadt aus. Damit sich noch nicht begnügend, verhafteten die Richter nach fünf Tagen, an einem Sabbat, Mutter, Schwester und Oheime des Wahnsinnigen und stellten ihnen die Annahme der Taufe als Bedingung für die Schonung ihres Lebens. Indessen ließ sich nur die Schwester, ein junges Mädchen, die Zwangstaufe gefallen, die Mutter dagegen ertrug alle gräulichen Folterqualen um des Glaubens willen und wurde sogar lebendig begraben; ihre Brüder wurden gerädert und zur Schau ausgestellt. Alles dieses geschah mit Wissen des Landesfürsten, des Erzbischof's Adolf von Altenau. Ja er legte noch den übrig gebliebenen Juden von Neuß Strafgelder von 150 Mark Silber auf, und sämmtlichen Juden seines Sprengels wurden bei dieser Gelegenheit bedeutende Summen abgepreßt. Dann ließ sich noch der Erzbischof Gelder zahlen für die Gnade, die ausgestellten Märtyrer bestatten zu dürfen. Die Erlaubniß zur Bestattung der unschuldigen Märtyrer wurde erst fünf Wochen später ertheilt.

Zwei Jahre später kam Aehnliches in Speier vor (Februar 1196[1]). Ein Christ wurde in der Nähe dieser Stadt todt gefunden, und der Verdacht des Mordes fiel wie immer auf die Juden.

Schwierigkeiten übersehen und setzt das Factum nach der Kopie 1197 (synagogale Poesie, S. 26). — Joseph Kohen in Emek ha-Bacha und nach ihm neuere Annalisten setzen in die Zeit Friedrich's Barbarossa den Vorfall von drei Christenknaben in Wien, die unter dem Eise umgekommen, und deren Tod die Richter den Juden zur Last gelegt haben, so daß der Kaiser sie in Kerker werfen und dreihundert derselben verbrennen ließ, bis die Wahrheit an's Licht kam. Auch Manasse b. Israel in „Rettung der Juden" und Cardoso las excellencias de los Hebreos p. 410 haben diesen Vorfall, geben aber nur den Namen eines Kaisers Friedrich ohne bestimmtes Datum an. Aus dem Umstande, daß Ephraim von Bonn dieses Martyrium verschweigt, und daß Friedrich Barbarossa keine Gerichtsbarkeit in Wien hatte, darf dieser Vorfoll nur unter Friedrich III. aus dem Hause Oesterreich gesetzt werden. Doctor Eck aus Ingolstadt in seiner judenfeindlichen Schrift: „Aus Juden büechlein's Verlegung" (1541) theilt dieses Factum mit unter Erzherzog Albrecht von Oestreich, Anno 1420, daß dieser dreihundert Juden wegen angeblich ermordeter Christenkinder hinrichten ließ. Der Irrthum stammt aus Alfonso de Spina's Fortalitium fidei, vergl. B. VIII S. 144. Anmerk.

[1]) Ephraim von Bonn, p. 14.

Der Pöbel lief zusammen und nahm seine Rache zuerst an einer jüdischen Leiche, der vor Kurzem bestatteten Tochter des Rabbiners Isaak b. Ascher Halevi II.[1]), Enkels des Tossafisten gleichen Namens (o. S. 271). Sie wurde in ihrer Grabesruhe gestört, nackt auf dem Markte aufgehängt und auf rohe Weise beschimpft. Durch Geldopfer gelang es dem unglücklichen Vater, sie wieder in ihre Ruhestätte zu bringen. Aber Tages darauf drangen die Wütheriche in das Haus des Rabbiners, erschlugen ihn und noch acht Juden und legten Feuer an die Gemeindehäuser. Der Bischof von Speier war mit den Mördern im Einverständniß. Die Gemeindeglieder retteten sich auf den Söller der Synagoge und vertheidigten sich so lange, bis ihnen Hilfe von außen kam. Ein angesehener, reicher Jude von Boppard, Chiskija b. Rëuben, mit einem Genossen waren nämlich äußerst thätig, den bedrängten Glaubensbrüdern Rettung zu verschaffen. In der Nacht verließen diese den Söller und wanderten aus; die Christen nahmen darauf Rache an der Synagoge, verbrannten sie, warfen die Thorarollen in den Fluß und plünderten die jüdischen Häuser. Als Otto, Bruder des Kaisers Heinrich VI., Pfalzgraf von Burgund, Nachricht von den in Speier begangenen Unthaten erhielt, rückte er vor die Stadt und zerstörte die dem Bischof und den Bürgern gehörenden Dörfer, Felder und Wälder. Darauf wurden die Rädelsführer und Mörder ergriffen, mußten Sühnegeld an die Juden zahlen und die Synagoge sowie die beschädigten Häuser auf ihre Kosten wieder herstellen. — Sieben Tage nach den Vorfällen in Speier überfielen einige Christen die Gemeinde von Boppard und tödteten acht Mitglieder derselben. Herzog Otto nahm sich wieder der Juden an und ließ zwei der Mörder blenden. Und als Kaiser Heinrich VI. in Boppard war (Anfang Juli 1196), nöthigte er die Bürger an Chiskija 300 Mark Schadenersatz zu zahlen[2]).

Zur selben Zeit (Juli 1196) fielen ähnliche Mordscenen in Wien vor[3]). Der Papst und die Cardinäle hatten wieder nach dem schimpflichen Frieden Richard's Löwenherz mit Saladin einen

[1]) Vgl. darüber Mardochai zu Moed Katon, No. 504. Woher Zunz die Nachricht hat, daß Isaak b. Ascher II. den Märtyrertod in Würzburg erlitten habe, weiß ich nicht.

[2]) Ephraim p. 14.

[3]) Derselbe S. 12, 13.

neuen Kreuzzug gepredigt, und in allen Theilen Deutschland's nahmen Edle und Bürger das Kreuz, darunter auch Friedrich Herzog von Oestreich und seine Unterthanen. Ein christlicher Diener des herzoglichen, jüdischen Finanzverwalters, Salomo (o. S. 250), hatte sich ebenfalls bekreuzt und glaubte damit das Recht erhalten zu haben, seinen jüdischen Herrn bestehlen zu dürfen. Dieser ließ ihn dafür in den Kerker werfen. Sowie die in Wien anwesenden Kreuzzügler Kunde von der Einkerkerung eines ihrer Mitstreiter durch einen Juden erhielten, vergaßen sie den Dieb in ihm, stürzten auf Salomo's Haus, ermordeten ihn und funfzehn Juden mit ihm und befreiten den Gefangenen. Der Herzog war aber gerecht genug, zwei Rädelsführer der Mörderrotte hinrichten zu lassen. — Mehrere Monate später (November 1196 [1]) begingen wilde Kreuzzügler noch weniger gerechtfertigte Excesse in Worms. Sie drangen in das Haus eines friedlichen Talmudisten, Eleasar b. Jehuda [2]), tödteten unter grausamer Mißhandlung seine Frau Dolce, die ihren Gatten und ihre Familie ernährte, seine zwei Töchter, seinen Sohn und seine mit dem Studium beschäftigten Jünger, plünderten seine Habseligkeiten und ließen dem unglücklichen Gatten und Vater nur das nackte Leben. Nur einer der Mörder wurde später hingerichtet. —

Unter solchen drückenden Verhältnissen, da sie keinen Augenblick ihres Lebens sicher waren, konnten es die deutschen Juden zu keiner gedeihlichen Cultur bringen. Sie waren tief religiös, wohlthätig, unterstützten einander und die zugewanderten Fremden mit Allem, was sie besaßen [3]); die Religion und der Zusammenhalt der Gemeindeglieder waren die Säulen, an die sich die Schwachen anlehnen mußten; sie waren aber ohne Schwung und ohne Sinn für irgend einen Wissenszweig. Die einzige Beschäftigung derer, welche geweckten Geistes waren, blieb das Talmudstudium; aber auch darin folgten sie nur der von Raschi und den Tossafisten angebahnten Richtung, ohne darüber hinauszugehen. Diejenigen, welche neben der Geistesschärfung auch ihrem Gemüthe geistige Nahrung geben

[1]) Die Nachricht stammt aus einer Handschrift; vergl. Landshut Amude Aboda I. 25. Das Datum ist wohl richtig כסלו תתקנ"ז = Nov. 1196. Denn erst gegen Ende 1195 beschloß Heinrich der VI. den neuen Kreuzzug, 1193 dagegen gab es keine Kreuzzügler in Deutschland.

[2]) Verfasser des Rokeach und andrer Schriften.

[3]) Benjamin von Tudela, Itinerarium gegen Ende.

wollten, vertieften sich in eine Art Geheimlehre, deren Sinn und Bedeutung aber uns verschlossen ist. Die namhaften, deutschen Talmudisten in dieser Zeit waren R. Elieser b. Samuel von Metz aus R. Tam's Schule, ein Tossafist, der das Bedürfniß fühlte, die jüdische Sittenlehre zu behandeln und die talmudischen Satzungen wieder an die Bibel anzuknüpfen. In diesem Sinne verfaßte er sein Werk (Sefer Jereïm), das nur unvollständig abgedruckt ist[1]); R. Baruch b. Isaak aus Worms, ein Jünger des Tossafisten R. Isaak des Aeltern (o. S. 230), der ein praktisches Werk für die talmudischen Ritualgesetze mit vieler Gründlichkeit und Klarheit verfaßte (1195 — 1200[2]). Endlich R. Jehuda b. Samuel der Fromme (ha-Chassid) aus Worms (st. 1226[3]), der gleich seinem Vater sich mit Mystik beschäftigt und ein Werk darüber verfaßt hat. Aus einer unbekannten Ursache verließ er seinen Geburtsort und wanderte nach Regensburg. Jehuda der Fromme war liturgischer Dichter, aber seine Poesieen haben keinen besondern Werth. — Einen guten Klang hatte in dieser Zeit Ephraim b. Jakob von Bonn (geb. 1132, st. um 1200), der zwar nicht Rabbiner von Profession war, aber darum nicht weniger vertraut mit dem Talmud und außerordentlich sprachgewandt war. Im Alter von dreizehn Jahren war er während der Verfolgung des zweiten Kreuzzuges mit seinen Verwandten in der Wolkenburg (o. S. 165) eingeschlossen, sah er die Leiden seiner Glaubensgenossen mit eignen Augen und beschrieb sie später nach dem Vorgange des Elieser b. Nathan (o. S. 160) in einem Martyrologium anschaulich, warm und durchaus unparteiisch. Während der Blutscene in Neuß (o. S. 252) hätte

¹) Vergl. Asulai sub voce.

²) Sefer ha-Terumah vergl. Hilchot Aboda Sara No. 135, woraus die Zeit der Abfassung folgt.

³) Vergl. Landshut Amude Aboda I. 776. Fälschlich schreibt man ihm die Abfassung des Sefer Chassidim zu (s. o. S. 236) Auch die Abfassung der Hymnen Schir ha-Jichud gehört weder ihm, noch seinem Vater an, denn sie setzen die Kenntniß des saadianischen Emunot voraus, das erst von Jehuda Ibn-Tibbon oder gar noch später von Berechja Nakdan in's Hebräische übersetzt, damals noch nicht nach Deutschland gedrungen sein konnte. Der Zeitgenosse Nachmani's, Mose b. Chasdai Taku (dessen Ketab Tamim jetzt veröffentlicht ist, (Ozar Nechmad III, 58 — 99), welcher das älteste Zeugniß darüber ist, bemerkt, daß ein Theil des Schir ha-Jichud von einem R. Samuel verfaßt sei (81). Derselbe hält viele Verse darin für Lästerung. Unmöglich können sich die deutschen Mystiker von Worms und Regensburg so hoch verstiegen haben.

auch ihn das Todesloos getroffen, wenn er nicht drei Tage vorher eine Reise nach Köln angetreten hätte; aber er litt bedeutende Einbuße an seinem Vermögen. Im Alter setzte er sein Martyrologium bis zum Jahre 1196—97 fort. Ephraim war auch Verskünstler und dichtete mehrere liturgische Stücke und namentlich Klagelieder auf die Leiden seiner Zeit. Poetische Schönheit besitzen seine Dichtungen keineswegs, aber sie sind meistens sehr witzig gehalten durch überraschende Anspielung auf Bibelverse und Talmudstellen. Besonders künstlich ist sein chaldäisches Bußgebet (Ta Schemá), welches trockene Sätze aus dem Talmud für Gemüthsverhältnisse in kühnen Wendungen gebraucht. Er hatte eine solche Vorliebe für die Poetan-Literatur, daß er die ältern Bestandtheile durch einen Commentar erläuterte [1]).

Es klingt kaum glaublich, daß das gegen Juden nicht sehr liebevolle Deutschland in dieser Zeit einen jüdischen Dichter in der Landessprache, einen jüdischen Minnesänger erzeugt hat, der in schönen Weisen zu singen, Reim, Versmaaß und Strophenbau zu behandeln verstand und soviel Anerkennung fand, daß er in den Dichterkreis ebenbürtig aufgenommen wurde. Süßkind (Suezkint) von Trimberg (einem Städtchen an der fränkischen Saale) hatte sich die Sangweise Walther's von der Vogelweide und Wolfram's von Eschenbach angeeignet. In dem nahen Würzburg, wo die Burggrafen von Henneberg die deutsche Dichtkunst liebten und förderten, mag Süßkind seine poetische Bildung empfangen haben (um 1200) [2]).

[1]) Landshut Amude Aboda das. 476.

[2]) Von der Hagen, der gelehrte Herausgeber und Illustrator der deutschen Minnesänger (Leipzig 1838; Süßkind's sechs Gedichte, B. II. S. 258 ff. und B. IV. S. 536 ff. der gelehrte Apparat dazu), setzt den jüdischen Minnesänger um 1218—25. Der Beweis dafür ist aber sehr schwach. Er beruht auf zwei Urkunden; in der einen wird einem Juden Süßkind in Würzburg ein Grundstück verkauft und in der andern wird ein Streit darüber erwähnt. Allein wo liegt da die Identität von Süßkind von Trimberg mit dem von Würzburg? Der Name Süßkind war unter Juden nicht so selten, daß daraus ohne weiteres die Identität der Person folgen sollte. Ohnehin schildert sich der Minnesänger als arm (V, 1, 2), während der Süßkind in den Urkunden als ein Wohlhabender erscheint, der ein Grundstück zu kaufen und eine Wasserleitung anzulegen im Stande war. Chronologisch läßt sich Süßkind's Blüthezeit nur dadurch bestimmen, daß er vor dem kanonischen Erlaß Innocenz III. (daß die Juden eine absondernde Tracht tragen sollten) gelebt haben muß, da Friedrich II. es als unübertretbar schon im J. 1221 einschärfte. Denn der jüdische Minnesänger erscheint noch in

Er war vielleicht Arzt von Profession, von seinen Lebensumständen ist aber gar nichts bekannt. Auf der Burg seiner Heimath, auf dem Vorsprung eines Rebenbepflanzten Berges, der sich in den Schlangenwindungen der Saale spiegelt, wo die Herren von Trimberg hausten, oder auf der nahen Burg Bodenlaube hat er wohl im Kreise edler Ritter und schöner Frauen beim schäumenden Becher, die Laute in der Hand, seine kunstgerechten Verse vorgetragen und von Geschenken sein Leben gefristet.

Süßkind sang von des reinen Weibes hohem Werth:

„Ihres Mannes Kron' ist das viel reine Weib,
Je mehr ihn wohl ehret ihr wohl werther Lieb,
Er, ein seliger Mann, dem die Gute sie bescheeret [1])".

Er vergegenwärtigte den Rittern, was wahren Edelmannes Wesen sein soll:

„Wer adlig thut, den will ich halten für edel".

der landesüblichen Tracht ohne ein Abzeichen, und nur im Unmuthe sagt er, er wolle seine kleidsame Sängertracht ablegen, sich einen langen Bart wachsen lassen, in der Juden Art einhergehen mit langem Mantel tief unter einem Hute. Von dem gelben Rade oder Flecken spricht er keineswegs. Wenn die Manessi'sche Liedersammlung der Minnesänger ihn in reicher Tracht mit langem Bart und dem Abzeichen des trichterförmigen, spitzen, gelben Hutes conterfeit, (das. IV. 517), so hatten die später lebenden Sammler (um 1280 — 1325) sich einen Juden ihrer Zeit zum Muster genommen, und es folgt noch nicht daraus, daß dieses Süßkind's Tracht wirklich war. Wenn er einerseits vor 1215 gelebt hat, so darf man ihn andererseits nicht vor 1200 setzen, da seine kunstgerechten Reime, Metra und Strophen die klassische Zeit des Minnesanges voraussetzen. — Koch muthmaßt aus dem Gedichte „die Tugend-Latwerge" (I, 2), daß Süßkind die Arzneikunst betrieben habe (das. IV 538 Note 1). — Von der Hagen bemerkt, daß weder Sprache noch Ausdruck in Süßkind's Versen den Juden verrathen (S. 538 b. Indessen erinnern doch einige Verse daran, daß sie von einem Juden stammen. In III, 1: „Du liutest mit dem Tage und vinsterst mit der nacht," liegt wohl eine Reminiscenz an das jüdische Gebet und an מעריב ערבים. In III, 2 zum Preis der Frau ist das letzte Kapitel der Sprüche von der biedern Frau stark benutzt; die Verse: „ir liecht vurleschet nicht in nacht, ihr hohez Lop mit der meisten menge pert", sind ganz wörtlich daraus entlehnt.

[1]) Irs mannes kron' ist daz vil reine wip,
ie mer in wol eret ir wohlwerder lip:
er sälik man, dem diu guete sie beschert.

Er spricht von der Freiheit und Unbezwinglichkeit des Gedankens:

„Gedanken Niemand kann erwehren den Thoren, noch den Weisen
. . . .
Gedanken schlüpfen durch den Stein, den Stahl und durch Eisen“[1])

Süßkind dichtete auch einen deutschen Psalm:

„König Herr, hochgelobter Gott, was Du vermagst,
Du leuchtest mit dem Tage und dunkelst mit der Nacht
Davon die Welt viel Freude und Ruhe hat“[2]).

Er schildert den markdurchbohrenden Gedanken an Tod und Vergehen, ironisirt sich selbst in seiner Armuth und verschreibt eine Tugend-Latwerge. Einst schienen es ihn die Edelleute, deren Brod er aß, bitter empfinden zu lassen, daß er als Jude nicht zu ihrem auserwählten Kreise gehörte. Seinen Unmuth darüber brachte er in schöne Verse, womit er dem Dichten Lebewohl sagt:

„Ich war auf der Thoren Fahrt
Mit meiner Kunst zwar,
Daß mir die Herren nicht wollen geben,
Da ich ihr Hof will fliehen,
Und will mir einen langen Bart
Lassen wachsen mit grauen Haaren,
Ich will in alter Juden Leben
Mich fortan vorwärts ziehen,
Mein Mantel der soll sein lang,
Tief unter einem Hute,
Demüthiglich soll sein mein Gang,
Und selten mehr singen höflichen Sang,
Seit mich die Herren scheiden von ihrem Gute“[3]).

1) Gedanke nie man kann erwern den torn, noch den wisen.
Gedanke slüffen dur den stein, dur stahel unt durch isen.

2) Künik herre, hochgelopter Got, waz Du vemaht,
Du liutest mit dem Tage unt vinsterst mit der naht,
Da von diu welt vil vröude unt ruowe hat.

3) Ich war uf der toren vart
mit miner künste zwore,
Daz mir die Herren nicht wullent geben,
daz ich ir hof wil vliehn,
und wil mir einen langen bart
lan wachsen griiser hare,
ich wil in alter Juden leben
mich hinnan vürwert ziehen,
Min mantel der soll wesen lang

Beim besten Willen konnten die Juden die deutsche Poesie nicht pflegen, da die jüdischen Dichter statt des Lorbeers Fußtritte hinnehmen mußten. Auf sich selbst und ihren Kreis angewiesen, stumpfte sich ihr Ohr für den Wohllaut der Sprache ab, und wer weiß, ob die deutsche Poesie dadurch nicht eben so viel verloren hat.

Auch Böhmen trat damals in den Kreis der talmudischen Gelehrsamkeit ein und hat einige Männer jüdischen Wissens erzeugt. Isaak b. Jakob ha-Laban aus Prag nimmt eine Stelle unter den bedeutenden Tossafisten ein; er schrieb einen tief eingehenden Commentar zu einigen talmudischen Traktaten [1]. Sein Bruder Petachja machte weite Reisen (um 1175—90) durch Polen, Rußland, Chazarien, Armenien, Medien, Persien, Babylonien, Palästina. Seine gekürzte Reisebeschreibung (Sibub R. Petachja [2]) giebt interessante Notizen über die Juden des Morgenlandes. Endlich wird noch ein R. Elieser aus Böhmen als eine rabbinische Autorität genannt [3]. Auch die Juden in den Slavenländern fingen an Antheil an der talmudischen Gelehrsamkeit zu nehmen, die sie später lange Zeit als ein Monopol besitzen sollten. Aus dieser Zeit werden genannt R. Mardochai aus Polen und R. Isaak aus Rußland, d. h. aus der Gegend von Lemberg [4].

Es ist ein Räthsel, daß die italienischen Juden in dieser Zeit fast noch ärmer an Geisteserzeugnissen erscheinen, als die Böhmen's und Polen's. Selbst auf talmudischem Gebiete haben sie nicht eine einzige Autorität aufgestellt. Wenn man zu R. Tam's Zeit sagte: „von Bari geht die Lehre aus und das Gotteswort von Otranto" [5], so war das weiter nichts als ein Compliment; denn in der That haben sie das Talmudstudium in nichts gefördert. Die Zeitlage war ihnen außerordentlich günstig, ebenso günstig wie den Juden Südfrankreich's. Von Verfolgungen weiß die Geschichte aus dieser Zeit nichts zu erzählen, mit Ausnahme eines einzigen Falles, daß

tief unter einem huete,
demueteklich sol sin min gank,
unt selten me gesingen hovelichen sank
sit mich die herren scheident von ihr guote.

[1] Noch handschriftlich in der Münchner Bibliothek vorhanden.
[2] Vergl. Note 10.
[3] Tossafot Aboda Sara 76.
[4] S. D. Luzzato in Kerem Chemed VII. p. 69.
[5] Sefer ha-Jaschar ed. Wien p. 74 a.

die Juden aus Bologna vertrieben wurden (1171[1]). Der kluge Papst Alexander III. war ihnen gewogen[2]) und hatte einen gewandten jüdischen Finanzverwalter an R. Jechiel b. Abraham aus der Familie deï Mansi ('Anawim), einen Neffen jenes Nathan, der als Verfasser der Aruch einen wohlklingenden Namen hat. Bei dem Einzuge dieses Papstes in Rom nach seiner mehrjährigen Verbannung wegen eines Gegenpapstes zogen ihm auch die Juden mit der Thorarolle und mit Fahnen entgegen, und die Jahrbücher verfehlten nicht, solche dem Papste von Seiten der Juden erwiesene Ehren zu notiren[3]). Sie waren geehrt und hatten keinerlei Abgaben, keine Judensteuer, zu leisten[4]). Alexander's günstige Gesinnung für die Juden zeigte sich besonders in den Beschlüssen des großen Concils in der Laterankirche (1179), bei welchem mehr als 300 Kirchenfürsten anwesend waren. Mehrere judenfeindliche Prälaten gedachten bei dieser Gelegenheit gehässige Gesetze gegen das Haus Jakob durchzusetzen. Die Juden, welche Kunde von dem feindseligen Geiste hatten, lebten in banger Besorgniß, und in vielen Gemeinden wurde ein dreitägiges Fasten und Beten angeordnet, damit der Himmel die Bosheit der Menschen vereitele. Was im Innern der großartigen Kirchenversammlung vorging, hat das Ohr der Geschichte nicht vernommen. Aber die endgültigen Beschlüsse legen Zeugniß ab, daß der milde Sinn der Duldung den Sieg über die Verfolgungssucht davon getragen hat. Verboten wurde den Juden auf diesem Concil lediglich christliche Dienstboten zu halten, oder eigentlich nur ein altes Kirchenverbot erneuert. Dagegen wurde besonders hervorgehoben, daß sie nicht mit Gewalt zur Taufe geschleppt, nicht ohne richterliches Urtheil angegriffen, nicht beraubt und nicht in ihren religiösen Feierlichkeiten gestört werden dürfen. Die Beschränkung eines Rechtes der Juden, daß fortan auch Christen zum Zeugniß gegen Juden zugelassen werden sollten, was gewiß nur billig ist, wurde durch Gründe entschuldigt: Denn es sei doch nicht in Ordnung, daß die Juden, welche eigentlich den Christen unterthänig sein sollten und nur aus reiner Menschlichkeit geduldet werden, in diesem Punkte einen Vorzug vor den Christen genießen sollten,

[1]) Ghiradacci istoria di Bologna I. p. 91.

[2]) Note 1, IV.

[3]) Muratori Antiquitat. dissertatio XVI. p. 896.

[4]) Benjamin von Tudela.

da doch ihr Zeugniß gegen Christen Gültigkeit hat[1]). Wie sehr sticht diese Auseinandersetzung ab gegen jenes byzantinische Gesetz und den Beschluß des westgothischen Concils, daß die Juden kein Zeugniß gegen Christen ablegen dürfen! Nicht etwa war der Geist der Kirche in dem halben Jahrtausend milder geworden, sondern die Juden hatten sich Achtung abgerungen, und darum wagten die Vertreter des Christenthums nicht, den Satz zu wiederholen: „Nicht kann der wahrhaft sein gegen Menschen, der gegen Gott, d. h. gegen den christlichen Gott, ungläubig ist."

In Süditalien, im Neapolitanischen und auf der Insel Sicilien unter der Normannenherrschaft, waren die Juden noch weniger beschränkt. Roger II. und Wilhelm II. bestätigten ihnen ausdrücklich das Privilegium, daß sie, ebenso wie die Griechen und Saracenen, nur nach ihren Gesetzen gerichtet werden dürfen[2]). In Messina genossen sie Gleichberechtigung mit den Christen und waren amtsfähig. Ein Günstling, Minister und Admiral des Königs Roger von Sicilien, Namens Philipp, hatte eine Zuneigung zum Judenthum und besuchte öfter die Synagogen, spendete Oel für deren Beleuchtung und lieferte überhaupt Gelder zur Bestreitung der Gemeindebedürfnisse[3]). Samen einer höhern Cultur waren damals vielfach in Italien ausgestreut in Folge der engen Verbindung mit dem Morgenlande während der Kreuzzüge und der Einwanderung der Griechen und Araber in's Königreich Neapel. Die Juden, welche eine besondere Gewandtheit haben, sich fremde Sprachen anzueignen, sprachen auch, neben der Landeszunge und dem Hebräischen, das Arabische und Griechische[4]). Der geniale Ibn-Esra hat durch seinen Aufenthalt in Rom, Lucca, Mantua und anderswo eine höhere Auffassung der heiligen Schrift und des Judenthums gelehrt. Sein Jünger Salomo b. Abraham Parchon aus Calatajud hielt sich eine Zeitlang in der Universitätsstadt Salerno auf und

[1]) Note 1, IV.

[2]) Vergl. Ersch und Gruber allgemeine Encyclopädie Sectio II. B. 27, S. 142. Raumer, Geschichte der Hohenstaufen III. 486.

[3]) Romualdus Salernitanus Chronicon bei Muratori rerum italicarum scriptores T. VII. p. 194: Synagogas malignantium frequentius visitabat (Philippus Rogeri Eunuchus) et eis oleum ad concinnanda luminaria et quae erat necessaria ministrabat.

[4]) Folgt aus Zidkija's Schibole Leket Ms. mitgetheilt in Zion I. p. 110 Note 21.

gab sich Mühe, die Italiener mit den Ergebnissen der hebräischen Sprachforschung und der Bibelexegese bekannt zu machen, „weil sie gar so unwissend in diesen Fächern waren," und verfaßte zu diesem Zwecke ein hebräisches Lexikon (1160[1]). Aber alle diese Anregungen waren für die italienischen Juden ohne Wirkung. Sie blieben in ihrer Unwissenheit, und die jüdische Literaturgeschichte hat bis zur zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts auch nicht das geringste Zeugniß eines Schriftstückes von einem italienischen Juden aufzuzählen. Das Land, von welchem später die Verjüngung der neuhebräischen Poesie ausging, hatte in dieser Periode nicht einen einzigen hebräischen Dichter aufzuweisen, wenn nicht etwa ein Joab b. Salomo in Rom identisch ist mit dem Dichter Joab, von dem mehrere liturgische Gebetstücke vorhanden sind, die nicht ganz der Schönheit entbehren[2]).

Dem Umstande, daß die nord- und mittelitalischen Städte größtentheils Handel trieben, ist es wohl zuzuschreiben, daß sie nicht so zahlreich von Juden bevölkert waren, als die süditalischen. Die großen christlichen Handelshäuser, welche im Bürgerrathe entscheidende Stimme hatten, mochten die Concurrenz der Juden nicht zugelassen haben. In Genua wohnten nur zwei jüdische Familien, die vor der Verfolgung der Almohaden in Afrika von Ceuta dahin übergesiedelt waren. Pisa, Lucca, Mantua, hatten nur kleine Gemeinden. Die größten bestanden in Rom von 200 Familien, und in Venedig von 1300 Seelen, nach einer Liste vom Jahre 1152[3]). Dagegen wohnten in Neapel 500, in Capua 300 Familien, und sie waren wohl gelitten und geehrt. Die neapolitanische Gemeinde hatte einen Vorsteher, R. David, an der Spitze, welcher den Titel Fürst (principino) führte. In Benevent bestand eine Gemeinde von 200, in Salerno von 600, in Trani von 200, in Tarent von 300, in Otranto von 500. In der Hafenstadt Brundisium wohnten dagegen nur 10 jüdische Familien, welche Färberei trieben. Noch zahlreicher waren die jüdischen Gemeinden auf der Insel

[1]) Machberet ha-'Aruch, (herausgegeben von S. G. Stern, Preßburg 1844) vergl. Einl. und Schluß des Werkes.

[2]) Vergl. darüber Zunz' Analekten in Geiger's Zeitschrift III. Sachs religiöse Poesie der Juden in Spanien 329 und Landshut Amude Aboda I. 81.

[3]) Gallicioli memorie venete II. No. 874. Das Uebrige nach Benj. von Tudela.

Sicilien. In Messina lebten 200 und in der Hauptstadt Palermo 1500 Familien, allerdings verstärkt durch die griechischen Juden, welche König Roger bei seinen Eroberungen dahin verpflanzt hatte, um durch sie den Seidenbau in seinen Staaten heimisch zu machen [1]).

Wenn man damals von Brundisium über das adriatische Meer setzte, landete man im byzantinischen Reiche. Hier gab es zahlreiche und bevölkerte jüdische Gemeinden, namentlich im eigentlichen Griechenland, in Thessalien, Macedonien und Thracien. In Arta (oder Larta) wohnten 100 Familien, deren Vorsteher, kurios genug, Rabbi Herakles hieß, in Lepanto ebensoviel, in Crissa am Fuße des Parnaßberges 200, welche Ackerbau trieben. In Korinth wohnten 300 Familien, in Negroponte 200, in Jabustrissa 100, in Rovinaca ebensoviel, in Armiros 400, in Vissena 100, in Saloniki 500, welche einen eigenen jüdischen Bürgermeister (Ephoros) hatten, der vom griechischen Kaiser eingesetzt war. In Rodosto lebten 400 jüdische Familien, in Gallipoli 200, auf der Insel Metilene waren zehn Gemeinden, auf Chios 400 Familien, auf Samos 300, auf Rhodus ebensoviel und auf Cypern mehrere Gemeinden, unter denen auch eine, welche den Sabbat nicht mit dem Abend, sondern mit dem Morgen zu feiern begann und bis zum Sonntag Morgen fortsetzte. Die bedeutendsten Gemeinden im griechisch-byzantinischen Reiche waren die von Theben und Constantinopel, in beiden beinahe 2000 Familien, die letztere hatte noch außerdem 500 Karäer. Die Thebaner Juden waren die geschicktesten Seiden- und Purpurfabrikanten von ganz Griechenland. Es gab unter ihnen auch viele Talmudkundige, die nur an den Gelehrten der Hauptstadt Ebenbürtige anerkannten. Die Juden Constantinopel's wohnten in der Vorstadt Pera, in einem abgeschlossenen Ghetto, das Stenon oder Stanor hieß; es gab unter ihnen reiche Kaufleute, Seidenfabrikanten und Talmudgelehrte. Eine Mauer trennte die Rabbaniten von der karäischen Gemeinde in Constantinopel.

Wenn das byzantinische Reich in seiner Blüthezeit unter Justinian und Alexius die Juden demüthigte und verachtete, so war es in seiner Schwäche und Hinfälligkeit, als es in den letzten Zügen

[1]) Bei Pertz, Monumenta Germaniae V, p. 192.

röchelte, nicht milder gegen sie gestimmt. Der Grundsatz, welcher in das Gesetzbuch aufgenommen wurde: die Juden und Ketzer sollen zu keiner Kriegscharge, zu keinem Amte zugelassen, sondern auf's äußerste verachtet werden (B. V.₂ S. 18), ist unter allen wechselnden Gesetzen dieses launenhaftesten aller Staaten am meisten streng und consequent ausgeführt worden. Die reichen und armen, die guten und schlechten Juden wurden von den Griechen gleicherweise auf's Tiefste gehaßt. Kein Jude durfte auf einem Rosse reiten, das Zeichen des freien Mannes; nur ausnahmsweise gestattete es der Kaiser Emanuel seinem Leibarzte, Salomo dem Egypter. Der erste beste Grieche durfte sich herausnehmen, Juden öffentlich zu mißhandeln, oder gar sie als Sklaven zu behandeln; das Gesetz schützte sie nicht. Das von jeher geldgierige Byzanz legte ihnen die drückendsten Steuern auf. Sie erduldeten diese beschimpfende Behandlung mit Märtyrergleichmuth, waren darum nichtsdestoweniger mildthätig gegen Arme und reich an Tugenden [1]). Aber der Geistespflege konnten die griechischen Juden nicht obliegen. Nicht einer ihrer Talmudkundigen hat seinen Namen durch irgend ein Werk verewigt. Wohl gab es unter ihnen hebräische Verskünstler, aber ihre Dichtungen waren unschön, „hart wie Laststeine, ohne Geschmack und Duft." „Sie waren nicht eigen in der Wahl der Wörter, vermischten Blumen mit Dornen, Perlen mit gemeinen Steinen, Waizen mit Unkraut." So urtheilt der sinnige und unpartheiische Kunstrichter Charisi von den jüdisch-griechischen Dichterlingen der Zeit. Nur den Versen eines einzigen jüdischen Dichters Michael b. Kaleb von Theben gesteht er einige Anmuth zu und erklärt es daraus, daß derselbe die Verskunst in Spanien erlernt hatte [2]).

In Kleinasien, Syrien und Palästina konnte die jüdische Einwohnerzahl einen statistischen Maßstab abgeben für das Verhältniß der Duldung im Christenthum und Islam. So weit das Kreuz in diesen Gegenden herrschte, gab es wenige und gering bevölkerte jüdische Gemeinden, wo aber der Islam herrschte, gab es viele und zahlreich bevölkerte Gemeinden. In Antiochien, das einem christlichen Fürsten gehörte, lebten nur zehn Familien, fast alle Glasarbeiter; in Lega (Laodicea) 200, in G'ebilé, das den Genuesern

[1]) Benj. von Tudela und Charisi Tachkemoni Pforte 18.

[2]) In Tachkemoni Pforte 18.

gehörte, 150, in Bairut (Berytus) 50, in Saida (Sidon) 10; nur in Tyrus war eine Gemeinde von 400 Mitgliedern, und die Juden besaßen daselbst Aecker und durften sogar Schifffahrt betreiben. An ihrer Spitze stand R. Ephraim (aus Kahira). Dagegen wohnten in Haleb (Aleppo), das durch den großen mohammedanischen Fürsten Nureddin zur zweiten Hauptstadt nächst Bagdad erhoben wurde, 1500 jüdische Familien, und es gab unter ihnen viele wohlhabende und bei Hofe angesehene Männer. Hier lebte der hebräische Dichter Jehuda b. Abbas, der Freund des Dichterfürsten Jehuda Halevi, der wegen des Religionszwanges von Feß hierher ausgewandert war[1]). Eine große Gemeinde war auch in Hama (Hamat), die aber in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts die meisten Mitglieder durch ein Erdbeben verloren hatte. In der Gegend des alten Palmyra wohnten beinahe 2000 jüdische Familien, deren Männer kriegerisch waren und öfter Fehden mit Christen und Mohammedanern führten. Die Gemeinde von Damaskus zählte 3000 Mitglieder[2]) und unter ihnen viele gelehrte Talmudisten und einen namhaften, Joseph b. Pilat[3]), welcher wohl aus Frankreich stammte und mit Abraham b. David von Posquières in gelehrter Correspondenz stand. In Damaskus gab es auch eine karäische Gemeinde von etwa 200 und eine samaritanische von 400 Familien, die obwohl sie sich mit einander nicht verschwägerten, doch mit den Rabbaniten in friedlichem Verkehr lebten. — In ganz Palästina, das in christlichen Händen war, wohnten kaum mehr als 1000 Familien. Die größten Gemeinden von 300 Mitgliedern waren damals in Toron de los Caballeros in Jerusalem und in Askalon, in den wichtigsten Städten Judäa's wohnten dagegen nur zu je 200 Juden. Die jüdischen Bewohner Jerusalem's trieben meistens Färberei, die sie von dem christlichen Könige pachteten; sie wohnten am Ende der Stadt, im Westen des ehemaligen Zionsberges. Zwischen 1169 und 1175

[1]) Munk, Notice sur Joseph b. Jehudah p. 8 Note.

[2]) Nach Benj. von Tudela, nach Petachja gar 10,000.

[3]) Die Literarhistoriker versetzen ihn nach Südfrankreich und machen ihn gar zum Lehrer des Abraham b. David von Posquières. Allein Benj. von Tudela traf ihn um 1170 in Damaskus (p. 48) als Vorsteher des Lehrhauses. Joseph b. Pilat stand vor 1177 in Correspondenz mit Maimuni (Responsa Peer ha-Dor No. 16) sicherlich von Damaskus und nicht von Südfrankreich aus. — Die Aussprache Pilat ergiebt sich aus Resp. Temim. Deim No. 40.

wurden sie sämmtlich bis auf einen Einzigen daraus vertrieben (wahrscheinlich unter dem unmündigen und aussätzigen Schattenkönig Balduin IV.), und dieser Einzige mußte die Färbereipacht mit hohen Steuern bezahlen [1]). Die in Laster versunkenen Christen Jerusalem's glaubten, die heilige Stadt werde durch die keuschen Juden entweiht werden. In Askalon wohnten damals 300 Samaritaner- und 40 Karäer-Familien. In Cäsaräa, das früher mehrere Tausend Juden beherbergte, wohnten damals nur 10 Familien, aber 200 Samaritaner. Von dieser Sekte wohnten auch viele in ihren Stammsitzen Samaria und Naplus (Sichem), aber kein rabbanitischer Jude unter ihnen. Kleinere Gemeinden von 50 gab es in Tiberias und Ulamma, 20 in Giskala, 22 in Betlehem, in den übrigen Städten zu drei und eine Familie. So war das Erbe Israel's Fremden zugewendet. Die jüdischen Bewohner Judäa's vegetirten mehr, als daß sie lebten; nicht einmal das Talmudstudium wurde von ihnen gepflegt. Nur Akko hatte einige Talmudgelehrte, einen R. Zadok und R. Jephet b. Elia, die wohl Eingewanderte waren. Ueberhaupt siedelten gerade in dieser Zeit viele aus Europa und namentlich aus Südfrankreich nach Palästina über, und diese genossen vermöge ihrer geistigen Ueberlegenheit über die jüdischen Urbewohner eine solche Anerkennung, daß sie diesen den Brauch aufnöthigten, das Neujahrsfest zweitägig zu feiern, welches sie bis dahin seit uralter Zeit gleich den übrigen Festen nur eintägig zu begehen pflegten [2]).

Sähe man lediglich auf die Menge und äußerliche Geltung und nicht auf die Geisteskraft, so müßte man den asiatischen Landstrich an den Zwillingsflüssen Euphrat und Tigris als Hauptsitz des Judenthums ansehen. Hier gab es noch immer Gemeinden, die zu Tausenden zählten. Die ehemaligen, akademischen Städte Nahardea, Sura, Pumbadita waren zwar verschwunden, an ihrer Stelle hatten sich aber die Gemeinden von Bagdad und Moßul (Neu-Ninive genannt) zu Tonangebenden für ganz Asien erhoben. Die Bagdader Gemeinde zählte 1000 jüdische Familien [3]) mit vier Synagogen und lebte in unangefochtener Ruhe, wie in den besten Zeiten des Cha-

[1]) Folgt aus Vergleichung der Angaben bei Benj. von Tudela und bei Pelachja, vergl. Charisi a. a. O. Pf. 28.

[2]) Serachja Halevi in Maor zu Jom Tob. I.

[3]) Beide zeitgenössische Touristen geben dieselbe Zahl an.

lifats. So frei fühlten sich die Juden dieser Gegend damals, daß sie es wagen durften, den mohammedanischen Ausrufer in einer Moschee in Madain (unweit Bagdad), welcher das Gebet der Juden wegen der Nähe der Synagoge störte, in seinem Amte hindern zu wollen[1]). Der Chalife Mohammed Almuktafi (1136—1160), selbständiger als sein Vorgänger, hatte einen angesehenen und reichen Juden Salomo (Chasdaï?[2]) liebgewonnen, und so räumte ihm der Chalife wieder die Würde des Exilarchats ein und ernannte ihn zum Fürsten über sämmtliche Juden des Chalifats. Der Exilsfürst durfte sich mit fürstlichen Gepränge umgeben, auf einem Rosse reiten, seidene Stickereien und einen Ehren-Turban tragen, von einer Ehrenwache sich begleiten lassen und ein officielles Insiegel führen. Erschien er öffentlich oder begab er sich zur Audienz, so war Jedermann gehalten, Juden und Mohammedaner, vor ihm aufzustehen, bei Strafe der Bastonade; ein Herold ging vor ihm her mit dem Rufe: „Machet Platz für unsern Herrn, den Sohn David's". Der Exilarch ernannte und bestätigte die Rabbinen, Richter und Vorbeter im Gebiete des Chalifats von Persien bis nach Chorasan und dem Kaukasus hin und bis nach Jemen, Indien und Thibet. Er bestellte diese Beamten durch ein Diplom, mußte aber dafür Ehrengeschenke bekommen. Jeder Jude in diesen Ländern war verpflichtet, ihm eine Kopfsteuer zu zahlen; außerdem hatte er Einnahmen von Marktplätzen und Waaren. Einen Theil davon mußte der Exilsfürst jedoch dem Chalifen abliefern. So erhob sich das Exilarchat wieder zum Glanze der Bostanaïschen Zeit. — Auch ein bedeutendes Lehrhaus für das Talmudstudium entstand wieder in Bagdad, dessen Vorsteher sich wieder den Titel Gaon beilegte. Isaak Ibn-Sakni, der gegen Ende des eilften Jahrhunderts von Spanien nach dem Orient ausgewandert war (o. S. 68), scheint das Interesse für die talmudische Gelehrsamkeit in diesen Kreisen wieder geweckt zu haben. Der Exilarch Salomo (Chasdaï) war selbst gelehrt im Talmud. Vorsteher des Lehrhauses, welches wieder eine zahlreiche Zuhörerschaft hatte, war damals R. Ali. — Die Stadt Akbara im Kreise Bagdad's, hatte 10,000 Juden, aber sie hatte keine besondere Bedeutung.

[1]) Ibn-Alathir schwedische Uebersetzung II. p. 352.
[2]) Vergl. Note 10.

Die Gemeinde von Moßul war noch bedeutender, als die zu Bagdad. Sie zählte beinahe sieben Tausend Familien[1]). Diese Stadt wurde durch den Helden Zenki, den Vater des großen Nureddin — beide der Schrecken der Christen — zur Hauptstadt erhoben, und da Zenki kein Feind der Juden war, so genossen sie unter ihm ausgedehnte Freiheiten. Die arabischen Geschichtsschreiber erzählen folgenden Zug von ihm. Als er einst mit seinem Heere nach der Stadt G'esirat-ul-Amar (am obern Tigris) kam, wo 4000 jüdische Familien wohnten, die eine noch von Esra erbaute Synagoge zu besitzen glaubten, nahm er in dem Hause eines Juden Quartier. Sein Wirth klagte ihm über die Verarmung der Stadt durch die häufigen Kriegszüge. Darauf verließ Zenki die Stadt und ließ sein Heer vor den Thoren in Zelten lagern[2]), Seine Nachfolger, seine Söhne Saif-Eddin Ghasi (1146—1149) und Kotbeddin (1149—70) hegten dieselbe freundliche Gesinnung gegen die Juden. An der Spitze der Moßuler Gemeinde stand ein Mann, der sich ebenfalls als Nachkömmling des davidischen Hauses ausgab, Namens Sakkaï, der in Folge dessen den Titel „Fürst" führte. Er theilte aber seine Befugnisse mit einem Andern, Namens Joseph, welcher als ein ausgezeichneter Astronom galt, den Ehrentitel: „tiefer Kenner des Himmelskreises"[3]) führte und im Dienste des Fürsten von Moßul stand.

Die jüdischen Bewohner von Neu-Ninive (Aschur) galten als die unwissendsten unter den Juden[4]), und selbst im Talmud waren sie nicht heimisch. — Nördlich von Moßul im karduchischen Gebirge oder dem Gebirge Haftan gab es viele und reich bevölkerte Gemeinden, die zum Theil im Drucke unter den Sultanen und Persien, zum Theil aber frei lebten und wild waren, wie das Waldgebirge, auf dem sie hausten. Diese freien Juden im Lande Adher-Baigan (Aserbeidsan) führten die Waffen, standen mit den dort hausenden, fanatischen Assassinen in freundschaftlichem Verkehr, waren Jedermanns Feind, der nicht zu ihren Glaubens- und Bundesgenossen gehörte, stiegen öfter in die Niederung hinab, um Beute zu machen, waren selbst für Angriffe unzugänglich und lebten in naturwüchsiger

[1]) Beide Touristen übereinstimmend.
[2]) Ibn-Alathir a. a. O. S. 147.
[3]) Barihân al-Falach, zweimal bei Benj. von Tudela.
[4]) Charisi Tachkemoni Pf. 46.

Ursprünglichkeit, ohne Kenntniß ihrer Religionsquellen. Den Rabbinen, welchen ihnen der Exilarch zusandte, nahmen sie an und richteten sich nach seinen Aussprüchen. Da trat mit einem Male unter ihnen ein ehrgeiziger und gewandter Mann auf (um 1160), welcher die Kriegstüchtigkeit, den Muth und die Unwissenheit dieser Juden ausbeuten wollte, zu einem Zwecke, der nicht mehr bekannt ist. Dieser Mann, Namens David Alrui (Alroy) oder Ibn-Alruchi (Arruchi[1]) hat zu seiner Zeit viel von sich reden gemacht und gab in neuerer Zeit einer poetischen Feder Stoff zu einem anmuthigen Roman.

Dieser junge Mann, von schöner Gesichtsbildung, hellem Geiste und hohem Muthe aus Amadia hatte sich in Bagdad unter dem Exilsfürsten und Ali tiefe Kenntnisse in Bibel und Talmud, so wie in der arabischen Literatur angeeignet. Bei seiner Rückkehr in Amadia, das seine Vaterstadt gewesen zu sein scheint, staunten nicht bloß die Juden seine Kenntnisse an, sondern auch der Befehlshaber der Stadt, Namens Zain-Eddin, faßte eine solche Zuneigung zu ihm, daß er oft mit ihm verkehrte. Die gewaltigen Kriegsunruhen in Asien, die in Folge der Schwäche des Chalifats und der Kreuzzüge die Länderstrecken bis nach Kleinasien zum Tummelplatz der verschiedensten Völkerschaften machten, die Getheiltheit der Regierung zwischen dem schwachen Chalifen, seinen Wesiren und Feldherrn, dem Seldschukischen Sultan, dem Atabeken (militärischen Erzieher des Prinzen) und den Emiren, von denen jeder eine eigne Rolle spielte und auf Eroberung und Verstärkung ausging, die Leichtigkeit, mit der sich untergeordnete Personen, wie Nureddin und Saladin, zu gewaltigen Eroberungen emporgeschwungen, dieses Alles ermuthigte David Alrui, seinerseits eine politische Rolle zu spielen. Er wollte aber seine Stamm- und Religionsgenossen, von denen manche in seiner Nähe kriegstüchtig waren, zu Bundesgenossen für seinen Plan gewinnen. Dieses vermochte er nur, wenn

[1]) Vergl. Note 10. Der Führer der Tory-Partei in England, Benjamin d'Israeli, nahm ihn zum Helden eines Romans „Alroy", in's Deutsche übersetzt von Clara Mai. Darin läßt der Verfasser die Schwester Alrui's diesem die Worte zusprechen: „Vielleicht wird eines Tages ein Dichter, in dessen Adern das Blut unsres Volkes fließt und den unser Schicksal begeistert, seine Harfe rühren und Deinen nur zu lange vergessenen Namen feiern". D'Israeli's Roman ist zwar von geschichtlicher Treue weit entfernt, giebt aber die Stimmung der eit sehr treu wieder.

er nationale Gefühle wach rufen konnte. David oder Menahem b. Salomon (wie er auch genannt wurde) erließ daher einen begeisterten Aufruf an die Juden Asien's, er sei von Gott erweckt, sie vom Joche der Mohammedaner zu befreien und nach Jerusalem zu führen. Zu diesem Zwecke sollten sie ihn unterstützen, mit den Völkerschaften Krieg zu führen. Er machte auf gewisse Zeichen der Zeit aufmerksam, welche dem Unternehmen einen günstigen Erfolg versprachen, scheint sich aber durchaus nicht als Messias ausgegeben zu haben. Zunächst hatte es David Alrui auf die feste Burg in Amadia abgesehen, die ihm als Stützpunkt für seine Unternehmungen dienen sollte. Zu diesem Zwecke schrieb er an die Juden Adherbaigan's, Maßul's und Bagdad's, sie sollten in großen Massen nach Amadia kommen, und unter ihren Gewändern sollten sie Schwerter oder andere Kriegswerkzeuge tragen. In Folge dessen trafen sehr viele Juden, welche ihn für den verheißenen Messias hielten, zu einer bestimmten Zeit mit verborgenen und gewetzten Waffen in dieser Stadt ein, und der Befehlshaber schöpfte Anfangs keinen Verdacht, weil er glaubte, diese große Menge sei von dem Rufe Alrui's als Gelehrten angezogen worden.

An diesem Punkte verläßt uns die Geschichte, und wir sind auf die Sage angewiesen, welche den Faden folgendermaßen fortspinnt: Auf eine Einladung des persischen Sultan sei David Alrui vor ihm ohne Begleitung erschienen, habe freimüthig gestanden, daß er König der Juden sei, und wäre in Folge dessen in Taberistan eingekerkert worden. Während der Sultan sich aber berieth, welche Strafe er über ihn und seinen Anhang verhängen sollte, sei Alrui plötzlich in der Rathsversammlung erschienen und habe auf das Erstaunen der Anwesenden geäußert: vermöge seiner Geheimkünste habe er sich aus dem Kerker befreit, und er fürchte weder den Sultan, noch seine Diener. Als der Sultan ihn wieder habe ergreifen lassen wollen, habe jener sich unsichtbar gemacht, habe auf diese Weise einen Fluß überschritten, ohne gefangen werden zu können und habe endlich die Strecke von zehn Tagereisen bis Amadia in einem Tage zurückgelegt. Da die Juden den verloren Geglaubten plötzlich wieder erscheinen gesehen, und er ihnen seine Abenteuer erzählt, seien die Machthaber in Schrecken vor ihm gerathen, und der Sultan habe dem Chalifen beordert, den Vertretern der Judenheit in Bagdad zu bedeuten, falls sie nicht David Alrui von seinem

Vorhaben abbrächten, würde er sämmtliche Juden seines Reiches über die Klinge springen lassen.

Unter den Juden Bagdad's hatte die Schwärmerei für David besonders um sich gegriffen und gab zwei Betrügern Gelegenheit, die unwissende Volksmenge um ihre Habe zu bringen. Sie zeigten angeblich Briefe von dem Helden von Amadia vor, worin die Erlösung auf eine bezeichnete Nacht festgesetzt wurde. Die zwei Betrüger machten nun den Schwärmern weiß, sie würden in jener Nacht sämmtlich einen Flug von Bagdad nach Jerusalem antreten, und sie sollten zu diesem Zwecke auf ihre Dächer steigen, grüne Gewänder anziehen und die Stunde erwarten. In der sichern Erwartung der Erlösungsstunde übergaben die Bethörten ihre Habe den beiden Männern zur würdigen Vertheilung unter die Armen. Die Nacht erschien, die Menge war auf den Dächern in gespannter Erwartung versammelt, Frauen weinten, Kinder schrieen, Alle bewegten sich ungeberdig, um das Fliegen zu versuchen, bis der Anbruch des Tages ihnen die Augen über ihre Leichtgläubigkeit öffnete. Die Betrüger hatten sich mit dem ihnen anvertrauten Vermögen davon gemacht. Die Bagdader nannten diese Zeit „das Jahr des Fliegens (Aom-el Tajâran)" und berechneten fortan die Vorgänge der Zeit nach diesem Ereignisse.

Der Exilsfürst und der Vorsteher des Lehrhauses in Bagdad erachteten es als ihre Pflicht, theils wegen der überhand nehmenden Schwärmerei und theils wegen der angedrohten Strafe, sich an David Alrui zu wenden, und ihn unter Androhung des Bannes von seinem Plane abzubringen. Auch die Vertreter der Gemeinde von Moßul, Sakkaï, und Joseph Barihan Alfalach, schrieben ihm in demselben Sinne, bis endlich der mohammedanische Befehlshaber von Amadia, dem am Meisten daran lag, sich seiner zu entledigen, den Schwiegervater des Alrui gewann, ihn schnell aus dem Wege zu räumen. Dieser tödtete ihn im Schlafe, und damit hatte die Bewegung ein Ende. Der Sultan verhängte aber eine Verfolgung über die Juden derjenigen Länder, welche Alrui anhingen, und es kostete dem Exilsfürsten Mühe, dessen Zorn durch hundert Talente Goldes zu beschwichtigen. Wie es in der Regel geht, daß ein Messias nach seinem Tode erst recht Glauben und Verehrung erwirbt, so hingen auch viele Juden der Gemeinden von Khoj, Sal-

mas, Taris und Maragha in Adherbaigan dem getödteten Alrui an, nannten sich Menahemisten und schwuren bei seinem Namen.

Ein unabhängiger, kriegerischer jüdischer Stamm wohnte damals östlich von Taberistan in der Landschaft Chorasan auf dem Hochgebirge bei Nischabur. Dieser Stamm zählte viele Tausend Familien und wurde von einem jüdischen Fürsten Namens Joseph Amarkala Halevi regiert. Diese Juden um Nischabur hielten sich für Abkömmlinge der Stämme Dan, Zebulon, Ascher und Naphtali. Sie trieben Viehzucht in den Thälern und Bergabhängen waren gute Bogenschützen, hatten in ihrer Mitte talmudkundige Männer und standen in Bündniß und friedlichem Verkehr mit den türkischen Horden der Ghusen, welche an den Ufern des Oxusflusses zwischen Balch und Bochara hausten, öfter Kriegszüge machten und der Schrecken der civilisirten Völker waren. Als die Ghusen einst wieder Verheerungen angerichtet hatten, unternahm der Seldschukensultan Singar Schahin-Schah eine Expedition gegen sie (1153). Sein Heer verlor aber den Weg in den Wüsteneien und verminderte sich durch Hunger und Erschöpfung von Tag zu Tag mehr. Endlich kam Singar in das Gebiet der freien Juden und verlangte von ihnen Nahrungsmittel und freien Durchzug zum Gebiet der Ghusen. Die Juden entgegneten darauf, sie seien Niemandem weiter Gehorsam schuldig als ihrem eigenen Fürsten und seinen Bundesgenossen, den Ghusen, und sie würden deren Feinde als ihre eigenen Feinde behandeln. Schon rüsteten sie sich zum Kampfe, als Singar ihnen melden ließ, wenn sie seine Wünsche nicht befriedigten, würde er bei seiner Rückkehr sämmtliche Juden seines Landes hinrichten lassen. Diese Drohung machte Eindruck. Die Führer der Juden gingen darüber zu Rathe, und der Beschluß war, das Heil der fernen Brüder nicht auf's Spiel zu setzen, sondern dem Seldschuckenheer Lebensmittel zu reichen, zugleich aber auch den Ghusen einen Wink von der ihnen drohenden Gefahr zu geben, damit sie gerüstet seien. In Folge dessen wurde Singar's Heer, das weiter vordrang, von den türkischen Horden geschlagen, und der Führer selbst gerieth in deren Gefangenschaft, wo er drei Jahre zubringen mußte. Ein Jude von diesem freien Stamme, Namens Mose, wurde in diesem Kriege von einem Perser verlockt, sein Vaterland zu verlassen und sich ihnen anzuschließen. In der Hauptstadt Isfahan angekommen, wurde dieser Mose von dem schlauen Perser

zum Sklaven erklärt. Bei Gelegenheit eines Wettschusses zeichnete sich Mose aber in der Handhabung des Bogens so sehr aus, daß er vor den Sultan geladen wurde. Dort fand er Gelegenheit, von dem betrügerischen Verfahren des Persers gegen ihn zu erzählen, erhielt seine Freiheit wieder und wurde reich beschenkt. Der Sultan eröffnete ihm die Aussicht auf eine hohe Stellung, wenn er zum Islam übertreten wollte. Allein Mose blieb seiner Religion treu und erhielt die Tochter des angesehensten Juden von Isfahan zur Frau [1]). — Die Gemeinde von Isfahan zählte damals 15,000 Juden, und an ihrer Spitze stand R. Sar-Schalom, welcher vom Exilsfürsten zum Rabbinen über sämmtliche Gemeinden Persien's ernannt war. In der zweiten persischen Stadt, in Hamadan, soll es 50,000 Juden und in Schiras 10,000 gegeben haben. In der ehemaligen Stadt Susa, damals Tuster genannt, gab es (um 1170) noch 7000 Juden, welche an beiden Seiten des Flusses wohnten. Die Gemeinde hatte vierzehn Synagogen, und bei einer derselben zeigte man das Grab Daniel's. Da nun auf der einen Seite des Flusses die Märkte der Stadt lagen, und die andere von allem Verkehr entblößt war, die Juden auf jener Seite also wohlhabender waren, als die diesseitigen, so schrieben die Letzteren ihre Armuth dem Umstande zu, daß sie nicht im Besitze des Daniel-Grabes seien, und verlangten dessen Sarg. Jene mochten ihn aber nicht freiwillig missen; es entstanden daher Fehden und blutige Kämpfe deßwegen unter den zwei Gemeinden, bis eine Einigung zu Stande kam, daß der Sarg abwechselnd ein Jahr in dem diesseitigen und das andere im jenseitigen Stadttheile weilen sollte. Mit vielem Pomp, unter Begleitung der jüdischen und mohammedanischen Bevölkerung wurde die jedesmalige Uebersiedlung des Sarges bewerkstelligt. Als einst der Sultan Singar nach Susa kam und die Procession der Uebersiedelung gewahrte, fand er es unwürdig, die Gebeine des Frommen solchergestalt zu stören, und befahl, den Sarg in gleicher Entfernung von beiden Stadttheilen anzubringen. Da nun der Fluß die Mitte bildete, so wurde der Sarg an Ketten hängend angebracht, und unter demselben wagte Niemand zu fischen [2]). Indessen vermochte der Daniel-Sarg die Gemeinde nicht zu schützen. Zur Zeit als Petachja aus Regensburg dort war (um 1180),

[1]) Benj. von Tudela p. 84—88.

[2]) Benj. von Tudela und Petachja.

wohnten nur zwei Juden als Färber in Susa. Die Veranlassung ihrer Verminderung ist nicht bekannt.

Während es im Norden des schwarzen Meeres und auf der Krimm nur Karäer gab, welche in grauenhafter Unwissenheit lebten, von der rabbanitischen Lehre, als ihrem Gegensatze, gar keine Ahnung mehr hatten, vor dem Sabbat sogar das Brod klein schnitten und am Abend des Sabbat im Dunkeln weilte, waren die Rabbaniten verbreitet bis Chiwa, wo eine Gemeinde von 8000 Familien wohnten, und bis Samarkand sogar mit 50,000 Juden, an deren Spitze R. Obadia stand. Von den Gemeinden in Indien berichtet der Reisende dieser Zeit nur, daß es daselbst Juden von schwarzer Hautfarbe gab, daß sie zwar streng religiös lebten, aber vom Talmud nur geringe Kenntnisse hatten. Manche indischen Gemeinden kannten vom Judenthum weiter nichts, als die Sabbatfeier und die Beschneidung, welche sie aus Gewohnheit beobachteten [1]. Auf der Insel Kandy (Ceylon) soll es 23,000 Juden gegeben haben. Sie waren dort allen übrigen Einwohnern gleichgestellt. Der König dieser Insel hatte sechzehn Wesire, vier von seiner eigenen Nation und eben so viele von Juden, Mohammedanern und Christen [2]. In Aden, dem Schlüsselhafen zum arabischen und indischen Meere, war eine zahlreiche jüdische Gemeinde, welche unabhängig lebte, eigene Burgen hatte, Kriege mit den Christen von Nubien führte und mit Egypten und Persien in Verbindung stand.

In Arabien gab es ebenfalls jüdische Gemeinden, obwohl sie der erste Chalife daraus verbannt hatte (B. V_2 S. 114). Freilich durften sie nicht in den den Mohammedanern heiligen Städten Mekka und Medinah wohnen, und es mag sie auch nichts dahin gelockt haben. Denn diese Städte waren in dem halben Jahrtausend seit Mohammed ganz unbedeutend geworden. Dagegen bestanden jüdische Gemeinden in dem fruchtbaren und handelsreichen Jemen und in den Wüstenstrichen Nordarabien's. In Jemen wohnten zwar nur ungefähr dreitausend Juden, die wegen des lebhaften Verkehrs mit den Nachbarländern gar nicht ungebildet waren und Talmudkundige in ihrer Mitte zählten. Der Gelehrteste unter ihnen war R. Jakob b. Natanael Ibn-Alfajumi. Die jemensischen

[1] Maimuni's Sendschreiben an die Lüneler Gemeinde in Ozar Nechmad II. p. 4.

[2] Edrisi citirt in Benj. v. Tudela ed. Ascher II.

Juden galten als wohlthätig; „ihre Hand ist jedem Wanderer entgegengestreckt, ihr Haus ist für Fremde weit geöffnet, bei ihnen findet jeder Müde Ruhe“[1]). Zahlreicher waren dagegen die Juden in Nordarabien, die wiederum, wie vor Mohammed, unabhängige, kriegerische Stämme bildeten, Burgen besaßen, theils Ackerbau und Viehzucht trieben und theils in Caravanen auszogen um Waaren zu transportiren oder nach Beduinenart Wanderer zu überfallen und auszuplündern. Ihre Zahl soll sich auf 300,000 belaufen haben, was gewiß übertrieben ist. Eine Hauptgruppe wohnte in Taima und hatte einen eigenen jüdischen Fürsten Namens Chanan, der sich davidischer Abkunft rühmte. Sie hatten in ihrer Mitte Asketen, welche von den Karäern das düstere Wesen entlehnt hatten, keinen Wein und kein Fleisch zu genießen, überhaupt die ganze Woche, mit Ausnahme der Sabbate und der Feiertage, zu fasten, in Höhlen oder schlechten Häusern zu wohnen, sich schwarz zu kleiden und sich „Trauernde um Zion“ zu nennen (B. $V._2$ S. 255). Die Grund- und Viehbesitzer verabreichten diesen Frommen und Talmudbeflissenen den Zehnten von ihrem jährlichen Ertrage. Eine zweite Gruppe der arabischen Juden wohnte in der Gegend von Talmas und hatte ebenfalls einen Fürsten Namens Salomo, Bruder des Chanan von Taima. Dieser wohnte in der alten Hauptstadt Sanaa (Tana[2]), wo er ein eignes, festes Schloß hatte. Auch unter ihnen gab es Asketen, welche vierzig Tage im Jahre fasteten um die Erlösung aus der Zerstreuung herbeizuführen. Eine dritte Gruppe bewohnte die Landschaft Chaibar, etwa 50,000, und diese waren am meisten kriegerisch, hatten aber auch Talmudkundige. Die Sage war auch damals noch verbreitet, daß die chabarensischen Juden Reste ehemaliger israelitischer Stämme Gad, Reuben und Halbmanasse seien. Auch die halbarabischen Städte Wasit, Bassra und Kufa hatten zahlreiche jüdische Gemeinden. Die erste 10,000, die zweite 2000 und die dritte 7000.

Sowie ein großer Theil von Asien vom Mittelmeere bis zum Indus und Arabien dem abbassidischen Chalifen von Bagdad huldigte, so standen auch die Juden dieser Länderstrecken unter dem

[1]) Maimuni's Sendschreiben nach Jemen (Iggret Teman) Anf.

[2]) Bei Benj. von Tudela (p. 71); תנאי ראש המדינה, ist wohl nichts Anderes als die bekannte, südarabische Stadt Sanaa. Auffallend ist es, daß Ritter das übersehen und sie mit Chaulan identificirt. (Erdkunde XII, 829 ff. u. a. a. St.)

Exilsfürsten von Bagdad. Der zweite Exilarch, welcher wieder mit Glanz umgeben war, hieß Daniel, Sohn des Salomo (Chasdai fungirte um 1165—75), der bei dem Chalifen Almustangid und Almustadhi ebenso angesehen war, wie sein Vater bei Almuktafi. Unter Daniel erhob sich das talmudische Lehrhaus von Bagdad zu einer Höhe, welche an die alten Zeiten der Amoräer und Gaonen erinnerte. Es verdankt seinen Aufschwung einem Manne, welcher berufen war, am Ausgang des zwölften Jahrhunderts eine Rolle zu spielen. Samuel, Sohn jenes Rabbinen Ali Halevi von Bagdad (o. S. 267), der seinen Stammbaum bis zum Propheten Samuel hinaufführte, besaß tiefe Kenntniß des Talmud, wie nur Wenige in Asien. Aber da er mit den Fortschritten des Talmudstudiums, wie es in den Schulen Spanien's und Frankreich's betrieben wurde, unbekannt war, so blieb er am Buchstaben kleben und konnte sich nicht zu einem eigenen Urtheil darüber erheben. Samuel b. Ali hatte zwar auch einen Anflug von philosophischer Bildung, stand aber damit um drei Jahrhunderte zurück, noch ganz auf dem Anfängerpunkte der Mutaziliten, wußte nichts von den Fortschritten Ibn-Sina's, Alghazali's und nicht einmal von der Höhe der Philosophie seiner spanischen Religionsgenossen, von Ibn-G'ebirol, Jehuda Halevi und Abraham Ibn-Daud [1]). In seinem beschränkten Gesichtskreise war er nichtsdestoweniger auf sein Wissen sehr eingebildet, überhaupt hochmüthig und ehrgeizig. Es scheint, daß Samuel b. Ali den pomphaften Titel Gaon annahm, um auf diese Weise seinem Lehrhause die Suprematie über die ganze Judenheit zu verschaffen. Zweitausend Jünger wohnten seinen talmudischen Vorträgen bei; ehe sie aber zu seinen Vorlesungen zugelassen wurden mußten sie sich Vorkenntnisse bei einem anderen Talmudisten angeeignet haben. Auf einer Art Thron, gekleidet in Gold und Stickereien, saß Samuel b. Ali beim Vortrage und führte wieder die alte Weise ein, daß er nicht selbst zu den Zuhörern sprach, sondern zu einem Dolmetsch (Meturgeman), der das Vernommene erläuterte [2]). Neben ihm gab es noch neun Männer, welche zugleich Vorträge hielten und Recht sprachen. Aber Samuel b. Ali wurde zugleich als Appellationsrichter betrachtet, und jeden Montag saß er zu Ge-

[1]) Maimuni, Tractat de resurrectione ed. Amst. p. 129 a.

[2]) Petachja, Sibub.

richte, umgeben von den Neunmännern, die eine untergeordnete Stellung zu ihm einnahmen.

Als der Exilsfürst Daniel starb, glaubte Samuel die Zeit günstig, sich die höchste Würde und Macht über die asiatischen Gemeinden anzueignen. Daniel hinterließ nämlich keinen männlichen Erben, und um das Exilarchat stritten sich zwei Neffen, David und Samuel, beide in Moßul. Während diese sich aber Mühe gaben, die politischen Machthaber und die Gemeinde für ihre Sache zu gewinnen, setzte sich Samuel b. Ali thatsächlich in den Besitz der religiösen und richterlichen Macht. Er ernannte selbständig Rabbinen, Richter und andere Functionäre, zog an sich die Abgaben der Gemeinden und lieferte den Antheil davon an die Staatskasse. Sein Insiegel wurde mehr respectirt, als das der exilarchatischen Prätendenten. Reisende erhielten durch seinen Namen Schutz und Zutritt zu allen Sehenswürdigkeiten. Die politischen und Gemeindebeamten kannten nur Samuel b. Ali, den Vorsteher des Lehrhauses, den Gaon von Bagdad. Er wußte aber auch seine Würde durch kräftige Mittel zu behaupten. Sechzig Sklaven waren stets seines Winkes gewärtig, um demjenigen die Bastonade zu geben, der ihnen von ihrem Herrn bezeichnet wurde. In Bagdad besaß er ein palastähnliches Haus und in der Nähe der Hauptstadt einen großartigen Lustgarten. Samuel b. Ali beherrschte also damals die jüdisch-asiatischen Gemeinden von Damaskus bis Indien und vom Kaspi-See bis Arabien. Als Curiosität galt seine Tochter, welche so gelehrt in Bibel und Talmud war, daß sie vor jungen Leuten Vorträge hielt, aber so, daß sie von den Zuhörern nicht gesehen werden konnte [1].

Unter diesem Schulhaupte kamen Boten von einem heidnischen Volke, von den moschischen Bergen [2] in Armenien (Tataren?),

[1]) Petachja das.

[2]) Derselbe. Er giebt dabei an, daß die Boten von den sieben מלכי משך jenseits der finstern Berge gekommen wären (ed. Altona Bl. 6.α). Die Gegend ist vielleicht die der *Μοσχικὰ ὄρη*, montes moschici (vergl. Ritter, Erdkunde X. 75 u. a. St.). Was die Sache betrifft, so muß man wohl die Nachricht des Matthäus Paris hinzuziehen, daß ein Theil der Tataren und Cumanen in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts als Juden betrachtet wurden. Die Juden des deutschen Reiches wollten ihnen bei ihren Einfällen in Deutschland heimlich Waffen zuführen: credentes quod plebs Tartarorum et Cumanorum esset de genere eorum (Judaeorum), quos deus in montibus Caspiis — quondam inclusit (historia major zum Jahr 1241 ed. London p. 564). Nachmani spricht

welche jüdische Religionslehrer für ihr Land wünschten, die das Volk im Judenthum unterrichten sollten, da sieben Fürsten desselben die Annahme des jüdischen Bekenntnisses beschlossen hatten (um 1180—85). Der Reisende R. Petachja aus Regensburg, welcher diese Nachrichten überlieferte und ein glaubwürdiger Zeuge war, sah die Gesandten von den moschischen Bergen mit eigenen Augen. Arme Gesetzeskundige von Babylonen und Egypten entschlossen sich, zu dem Proselyten-Volke in weiter Ferne sich zu begeben und es in Bibel und Talmud zu unterrichten.

Der Stand des Judenthums in Asien war damals sehr, sehr niedrig. Ohne höhere Kenntniß, ohne Bewußtsein, ohne Geist und Schwung erfüllten die Juden Asien's, Gelehrte wie Ungelehrte, die religiösen Satzungen und Pflichten auf ganz äußerliche, mechanische Weise[1]). Selbst Talmudkundige dachten sich das göttliche Wesen in körperlicher Gestalt mit Gliedmaßen, Augen und Bewegung. So sehr hatten die Agada's und das Buch von den „Maßbestimmungen der Gottheit" (Schiur-Komah, Bd. V.$_2$, S. 205) den gesunden Sinn verdreht, daß er das Reingeistige gar nicht zu fassen vermochte, und so durchdrungen waren diese Verkörperer von ihrer verkehrten Anschauung, daß sie diejenigen, welche einen geistigen Gottesbegriff behaupteten, als Ketzer und Gottesleugner betrachteten. — Von den Mohammedanern und Christen hatten die asiatischen Juden die Sitte angenommen, zu den Gräbern frommer Männer zu wallfahrten. Ein Hauptwallfahrtsort war das Grab des Propheten Ezechiel in der Gegend der Stadt Kufa.

70,000 bis 80,000 Juden kamen alljährlich im Herbste, von Neujahr bis zum Versöhnungsfeste oder Hüttenfeste, um an dem vermeintlichen Grabe des Propheten des Exils zu beten; unter ihnen auch der Exilarch und die Vorsteher des Lehrhauses von Bagdad. Der Glaube war, daß es sich südlich von Hilla in der Nähe des Euphrat befinde. Das Grabmal war durch eine Wölbung aus ver-

ebenfalls von einem neuen Volke, das der Wahrheit des Judenthums näher, als die übrigen Nationen steht und im Anfang des sechsten Jahrtausend's = 1240 auftrat: יותר מן האמת כי בתחילת אלף הששי תתחדש מלכות אומה תקיפא ומתקרבת אל הראשונות (Commentar zu Genesis 1. Ende). Nachmani kann nur die Tataren im Sinne gehabt haben.

[1]) Vergl. Maimuni's Urtheil über die asiatischen Gemeinden seiner Zeit, Sendschreiben an die Lüneler Gemeinde in Ozar Nechmad II. S. 3 f. und Eingang zum Tractat de resurrectione.

goldetem Zedernholz geschützt und mit prachtvollen Tapeten geschmückt. Dreißig Lampen brannten dort Tag und Nacht. Neben dem Grabmale befand sich eine schöne Synagoge, welche als ein Tempel im Kleinen betrachtet wurde, angeblich vom König Jojachin und dem Propheten erbaut. In dieser Synagoge zeigte man eine Thorarolle von bedeutender Größe, von der die damalige Zeit glaubte, daß sie von der eigenen Hand des Propheten geschrieben worden sei; am Versöhnungstage wurde daraus vorgelesen. Ein besonderer Raum (Ginze) war zu Büchern bestimmt. Synagoge und Grabmal waren von einer Mauer mit Thürmen eingeschlossen, die eine niedrige, enge Pforte hatte, die sich aber zur Zeit der Wallfahrt erhöhte und erweiterte, wie der Volksglaube annahm. In dem Raume innerhalb der Mauer pflegten die Wallfahrer ihre Lauben zum Hüttenfeste aufzuschlagen. Sie waren an diesem Grabe nicht blos andächtig, sondern auch lustig gestimmt. Die Tage nach dem Versöhnungsfeste waren festlicher Stimmung und festlichen Mahlen geweiht. Da auch die Mohammedaner das Grab verehrten, sogar die wilden Karmaten, welche in der Gegend hausten, bei dem Gotte Cheskels schworen, die Gegend also ein friedliches Asyl bildete, so entstand nach und nach dort ein Jahrmarkt (Pera) mit Krambuden und eine Stadt (Kabur Kesil[1]). Samuel b. Ali erzählte dem Reisenden Petachja, daß in früherer Zeit eine Feuersäule Ezechiel's Grabmal deckte und einst plötzlich durch das unanständige Benehmen einiger Wallfahrer erloschen sei. Die Spenden zur Unterhaltung dieses Mausoleums fielen so reichlich aus, daß man von dem Ueberschusse Talmudjünger unterhalten und mannbare Waisen ausstatten konnte.

Ein anderer Wallfahrtsort war das vorgebliche Mausoleum des Schriftkundigen Esra. Obwohl dieser große Restaurator des Judenthums nur in Judäa wirksam war, so verlegt die Sage doch dessen Grab in die Nähe des Tigris bei Nahar-Samara (bei dem heutigen Korna) wo er auf einer Reise zum König Artaxerxes gestorben sein soll. Auch dieses Grabmal bestand aus einer Kuppel, woran auf der einen Seite eine Synagoge und auf der andern eine Moschee stieß. Denn auch dieses Grab verehrten die Mohammedaner gleich den Juden, schenkten Spenden zu dessen Unterhaltungs-

[1]) Vergl. über dieses Grabmahl Benjamin's und Petachja's Itinerarium, Niebuhr's Reisen Th. II. S. 264, Benjamin des Jüngern, acht Jahre in Asien 2. Aufl. S. 120 f. Die כרמי bei Petachja sind wohl Karmaten.

kosten und wallfahrteten dahin. Die Entstehungsgeschichte dieses Wallfahrtsortes ist voll von Wundern: Ein mohammedanischer Hirte schlief auf einem Hügel, und ihm erschien Esra und sprach zu ihm die Worte: „Bedeute dem Sultan, daß er meine Gebeine durch Juden an den und den Platz versetzen möge, sonst würden Viele aussterben". Auch soll das blinde Auge des Hirten wieder hell geworden sein, wie ihm im Traum angegeben war. Da nun eine Seuche entstanden war, habe der Sultan (um 1060) den Hügel aufgraben lassen, und man habe einen eisernen Sarg mit Marmorstein, bemerkt mit der Inschrift „Esra", entdeckt und den Sarg nach Nahar Samara gebracht; der Platz behielt seit der Zeit den Namen Al-Azer. Es entstand eine Stadt dabei, worin 1500 jüdische Familien wohnten. Auf diesem Grabe bemerkte man von Zeit zu Zeit hellrothe Flammen aufsteigen, die ein solches Licht verbreiteten, daß sie die Nacht in Tageshelle verwandelten. Die Ungläubigen und Karäer erklärten aber diese Erscheinung auf natürlichem Wege, durch asphaltartige Stoffe aus der Erde, deren Ausdünstungen sich durch die Luft entzündeten[1]).

Wie die katholische Kirche, so zeigten auch die Juden Asien's Reliquien: den Baum, woran sich die Engel bei Abraham lehnten, in drei Theile auseinandergehend, und den Stein, worauf sich Abraham beschnitten. Alle diese Wundermärchen entstanden erst durch die Verkümmerung des Judenthumes, nach dem Untergange des Gaonats. Möglich, daß diese Verfallenheit dazu beitrug, daß in dieser Zeit Uebertritte gebildeter Juden zum Islam vorkamen.

Ein Apostat war ein berühmter Arzt in Bagdad Nathanael mit dem arabischen Namen Abul-Barkat Hibat-Allah[2]) b. Malka, einer der drei medicinischen Koryphäen im mohammedanischen Reiche, die gleichen Namens und verschiedener Religion waren. Der jüdische Hibat-Allah wurde wegen seiner außerordentlichen Leistungen

[1]) Dieselben Quellen und Charisi Tachkemoni Pforte 33, vergl. Ritter, Erdkunde X 268; ein neuaufgefundenes Gedicht von Charisi aus einem Ms. auf dieses Grab theilte Kämpf in Frankel's Monatsschrift 1860 S. 217 ff. mit.

[2]) Abulfarag' Bar-Hebraeus historia dynastiarum ed. Pococke 259 f. Ueber die auf der Hand liegende Identität von Nathanael und Hibat-Allah vergl. Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft, Jahrgang 1859. S. 711 f.

„der Einzige seiner Zeit“ (Wachid-al-Zeman) zubenannt. Nächst der Heilkunde war dieser mit der Philosophie und der hebräischen Sprachkunde vertraut und verfaßte als Jude einen Commentar zum Prediger (Kohelet). Ein Sohn des wanderungslustigen Ibn-Esra, Namens Isaak, der seinen Vater auf Reisen begleitet hatte und in Bagdad zurückgeblieben war, wurde von dem reichen Hibat-Allah unterstützt und dichtete schwungvolle Verse auf seinen Wohlthäter und dessen Commentar, streute ihm viel Weihrauch und sagte unter Andern: Das salomonische Buch werde fortan nach dem Namen dessen genannt werden, der den Sinn derselben erschlossen hat (1143). Zum Schluß des Gedichtes wünschte ihm Isaak Ibn-Esra, sein Leben möge sich bis zur messianischen Erlösungszeit hinziehen, und er möge noch die Herrlichkeit des neuen Jerusalem schauen [1]). Aber Beide warteten die Zeit nicht ab, sondern sagten sich vom Judenthume los und gingen zum Islam über (1160 bis 1170).

Hochmuth war die Triebfeder von Hibat-Allah's Uebertritt. Er hatte nämlich einst einen Selgukischen Sultan von einer schweren Krankheit geheilt, wurde von ihm reichlich mit Gold, kostbaren Stoffen und Pferden beschenkt, kehrte wie ein Triumphator nach Bagdad zurück und glaubte, daß alle Welt ihn bewundern werde. Statt dessen verfaßte ein arabischer Dichter ein Spottlied auf ihn und geißelte seinen ungemessenen Stolz. Hibat-Allah glaubte nun, daß die Religion Schuld daran sei, daß ihm nicht von allen Seiten Weihrauch gestreut wurde, und faßte im hohen Alter den Entschluß, zum Islam überzutreten. Da er aber wußte, daß seine Erben (Töchter) seinen Religionswechsel nicht nachahmen werden, und befürchtend, daß sein bedeutendes Vermögen ihnen nach seinem Tode nicht zufallen würde, erbat er sich vom Chalifen eine schriftliche Zusicherung, daß sie als seine Erben anerkannt werden sollten. Dann erst bekannte er sich öffentlich zum Islam. Isaak Ibn-Esra, seinem Gönner anhänglicher als seiner Religion, verließ mit ihm gemeinschaftlich das Judenthum. Spottend sang der Dichter Charisi von ihm:

Abraham's Sohn schöpfte aus des Liedes Quelle,
Des Vaters Glanz umstrahlt auch ihn,

[1]) Das Gedicht, mitgetheilt von Dukes in Kochbe Jizchak Jahrg. 1848 p. 21 ff. Hibat-Allah's Commentar zu Kohelet, findet sich noch in der Bodlejana.

Aber nach dem Osten ausgewandert,
Legte er des Glaubens Gewand ab
Und deckte sich mit fremden Kleidern[1]).

Ein dritter Apostat in dieser Zeit war Samuel Ibn-Abbas, Sohn des Dichters Jehuda aus Fez. Lieblicher hebräischer Dichter, gründlicher Mathematiker und Philosoph, war Samuel wegen des Religionszwanges der Almohaden nach dem Orient ausgewandert. Während der Vater sich in Haleb niederließ, nahm der Sohn seinen Aufenthalt in der Stadt Maragha in Adherbaigan, trat in den Dienst des dortigen Herrschers und ging endlich zum Islam über (1163). Der greise Jehuda Ibn-Abbas eilte bei der Nachricht von dem Religionswechsel seines Sohnes voll Schmerz zu ihm, um ihn zu seinem väterlichen Glauben zurückzubringen, ward aber plötzlich in Moßul von einer Krankheit befallen und starb daselbst. Samuel wurde ein erbitterter Feind des Judenthums und seiner ehemaligen Glaubensgenossen. Er verfaßte eine feindselig gehaltene Schrift: „zur Beschämung der Juden“ (Ifcham al Jehud, um 1165—75), worin er ihre Fehler übertreibend, bloßlegte und behauptete, die Juden hätten Anspielungen auf Mohammed aus ihren heiligen Schriften ausgemerzt[2]).

Waren die Rabbaniten in Asien verkümmert und versteinert, so waren es die Karäer in dieser Zeit noch mehr. Sie haben nach dem Ableben der beiden mittelmäßigen Lehrer Tobia von Constantinopel und Jehuda Hadassi (o. S. 000) nur eine einzige leidlich berühmte Persönlichkeit gestellt: Jephet II. b. Said, vielleicht aus Baßra und Nachkomme des ersten Jephet (blühte um 1160—1200[3]).

[1]) Tachkemoni Pforte 3.

[2]) Alkifti bibliotheca philosophorum bei Casiri I 440, Abulfarağ Bar-Hebraeus a. a. O. 268, Munk, Notice sur Joseph b. Jehuda p. 8. Note.

[3]) Vergl. über Jephet b. Said und über dessen Verschiedenheit von Jephet b. Saghir: Dod Mardochai c. 9 und Pinsker, Likute Kadmonijot Text 222 und Noten 185 f. Das Datum der Abfassungszeit seines Werkes und damit seine Blüthezeit läßt sich aus dem von Pinsker mitgetheilten Auszuge leicht ermitteln. Es ist verfaßt 413 Jahre seit dem Schisma der Karäer; dieses setzt Jephet selbst in's Jahr 136 der Hegira = 754. Folglich war die Abfassungszeit 1167. Dieselbe Zahl kommt auch heraus, wenn man das andere von ihm angegebene Datum nach der Tempelzerstörung emendirt. Denn die Zahl: אלף וע"ה לחורבן ist entschieden falsch: man lese dafür: וצ"ח = 1098 seit der Tempelzerstörung, diese vom Jahre 69 der üblichen Aera gerechnet, d. h. ebenfalls 1167. In diesem Jahre schrieb Jephet b. S. So löst sich die von Pinsker aufgeworfene Schwierig-

Seine ganze Bedeutung besteht darin, daß er dem lahmen Karäerthum einen Stelzfuß angesetzt hat, auf dem es sich bis heutigen Tages künstlich fortbewegt hat. Es war den Karäern seit ihrem vierhundertjährigem Bestande nicht gelungen, ein Judenthum auf rein biblische Norm zu gründen, sondern sie nahmen, bei aller Peinlichkeit, der talmudischen Ueberlieferung aus dem Wege zu gehen, Vieles davon auf, weil es eine Nothwendigkeit war. Die karäischen Denker quälte daher die Frage. Woher stammen denn die traditionellen Elemente im Karäerthum, welche in der Bibel keine Begründung haben? Jephet b. Said gab auf diese Frage Antwort d. h. er erfand einen künstlichen Nothbehelf. In einer Schrift: „die Ueberlieferung der Lehre" (ha-Atakat ha-Torah verfaßt 1167) stellte er folgende Behauptung auf: Bis zur Zeit von Hillel und Schammai habe sich das Judenthum rein erhalten; erst in ihren Schulen sei eine Meinungsverschiedenheit über die Auslegung der Gesetze und deren Umfang entstanden. Die Hilleliten hätten eine durchweg erleichternde, die Schammaiten eine erschwerende Ansicht aufgestellt. Während die Rabbaniten Hillel und seiner Schule folgten, hätten die Karäer sich an Schammai gehalten und wären also die Bewahrer des unentstellten Judenthums geworden. Nun stellte Jephet eine Traditionskette auf von Schammai bis Anan, die auf lauter Erdichtungen beruht. Aber er hatte damit die Lösung gefunden, daß die talmudischen Elemente im Karäerthum von Schammai und seiner Schule stammten. Diese durchweg unwahre und ungeschichtliche Behauptung blieb eine stehende Annahme im karäischen Kreise. So schwach war das Gebäude des Karäerthums, daß es an morschen Stützen ein Genüge fand.

Wie die Mohammedaner Egypten's unter der Dynastie der Fatimiden getrennt waren von denen des abbassidischen Chalifats in Asien, so standen auch die jüdisch-egyptischen Gemeinden in keinem innigen Zusammenhange mit den asiatischen. Sie hatten ein eignes vom Chalifen anerkanntes Oberhaupt, das geistliche und ritterliche Funktionen übte, den Titel Nagid (arabisch Reïs) führte und gewissermaßen der egyptische Exilarch war. Der Nagid hatte

keit. Daß Jephet nicht im Jahre 1145 sein Werk geschrieben hat, wie Pinsker behauptet, ergiebt sich schon daraus, daß er das Buch כוזרי kannte, das erst 1140—41 verfaßt wurde (o. S. 134). Unmöglich kann das Buch in so wenigen Jahren von Spanien nach dem Orient gekommen und von Karäern benutzt worden sein.

die Befugniß Rabbinen und Vorsänger zu ernennen oder zu bestätigen, über Vergehen und Verbrechen Geld, Geißelhiebe und Kerkerstrafen zu verhängen. Er bezog für seine Funktion laufenden Gehalt von den Gemeinden und Abgaben vom Ausstellen gerichtlicher Urkunden. Eine Sage giebt an, eine Chalifentochter aus Bagdad, welche an einen fatimidischen Chalifen verheirathet war, habe die Institution des Nagid auch für die egyptischen Juden einführen lassen[1]. In dieser Zeit bekleidete, nach Samuel Abu-Manßur, diese Würde R. Nathanael[2]), oder mit dem arabischen Namen Hibat-Allah Ibn-Algami, welcher Leibarzt des letzten fatimidischen Chalifen von Egypten, Aladhid und später Saladin's war. Ibn-Algami war ein Mann von bedeutender Bildung und Kenntnissen. Er sprach das Arabische mit besonderer Gewandtheit, schrieb mehrere medicinische Abhandlungen, unter andern eine Anleitung zum Nutzen für Seele und Leib und über die klimatiche Natur Alexandrien's. Gerühmt wird von ihm, daß er auf eine sinnreiche Weise den Scheintod eines Menschen erkannte, der gerade beerdigt werden sollte. Dieser kenntnißreiche Mann leitete auch das Lehrhaus in der egyptischen Hauptstadt, aber als bedeutender Talmudkenner hat er keinen Namen.

Die Hauptgemeinde war natürlich in Kahira (Neu-Misr) von zwei Tausend jüdischen Familien, und darunter sehr wohlhabende, mit zwei Synagogen, in welchen verschiedene Riten herrschten. In der einen galt der palästinensische und in der andern der babylonische (irakensische) Ritus. Nach dem ersteren wurde der Pentateuch in den sabbatlichen Vorlesungen in einem dreijährigen Cyclus vollendet. Die vom babylonischen Ritus hatten dagegen den einjährigen Cyclus. Nur am Wochenfeste und Thorafreudenfeste hatten beide Gemeinden gemeinschaftlichen Gottesdienst. In Kahira bestand auch eine karäische Gemeinde, welche noch zahlreicher gewesen sein soll, als die rabba-

[1]) Folgt aus der Angabe des David Ibn-Abi-Simra (Radbas) Responsa I et Venet. No. 622 II p. 5. III No. 509.

[2]) Die Identität des von Benjamin erwähnten Nathanael von Misr, „des Fürsten" und Dieners des Chalifen, mit dem von arabischen Schriftstellern genannten Hibat-Allah Ibn-Algami (bei de Sacy Abdellatif p. 42 Note 13) ergiebt aus den Identität des Namens und der Oertlichkeit; vergl. o. S. 280). Zunz hat schon diese Vermuthung zu Benjamin von Tudela ed. Asher II p. 254. Ibn-Algami hatte einen heftigen Gegner an dem jüdischem Arzte Muwafis Ibn-Saraah; vergl. über dens. Frankel-Graetz Monatsschrift Jahrg. 1871, S. 29 fg.

nitische. Auch sie hatte ein eigenes Oberhaupt mit richterlicher und religiöser Machtvollkommenheit und mit dem Titel Fürst (Naßi, Reïs). In dieser Zeit fungirten als solche nach einander Chiskija und Salomo I. (um 1160—1200), welche Anan als ihren Stammvater betrachteten[1]). Einige Karäer in Egypten genossen Ansehen bei Hofe und waren überhaupt den Rabbaniten überlegen[2]).

In Fostat (Alt-Kahira) bestand von Alters her eine bedeutende Gemeinde. Als aber der Wesir Schaver, das Heranrücken des christlichen Königs Amalrich von Jerusalem befürchtend, die Stadt in Rauch aufgehen ließ (1168[3]) wanderten wohl die Juden mit den übrigen Bewohnern nach der nahe gelegenen Hauptstadt aus. Die zweite Hauptgemeinde war in Alexandrien, welche 3,000 Familien zählte; sie hatten einen Rabbiner aus der Provence, Pinehas b. Meschulam[4]). So arm war damals die Judenheit Egypten's an talmudischen Autoritäten. Auch eine karäische Gemeinde war in Alexandrien[5]). Eine große Gemeinde bestand noch in Bilbeïs (östlich vom Nil) mit 3000 Mitgliedern, die ebenfalls durch den Kriegszug des Amalrich viel gelitten hat[6]). Kleinere Gemeinden waren zu Damira 700, zu Machale 500, zu Manifita 200, zu Bubaig und in der Hafenstadt Damiette ebensoviel. In der Geburtsstadt Saadia's, Fajum, lebten damals blos zwanzig jüdische Familien.

Der Culturzustand der egyptischen Juden in dieser Zeit war nicht glänzender als der ihrer asiatischen Brüder. Sie haben die jüdische Literatur mit Nichts bereichert. Das niedere Volk war in den eignen Religionsquellen so unwissend, daß es von den benachbarten Karäern Bräuche annahm und sogar solche, welche in grellem Widerspruch zum talmudischen Judenthum stehen[7]). Auch die egyptischen Gemeinden hatten ihren Wallfahrtsort. In Dimuh,

[1]) Vergl. Dod Mardochaï c. und Pinsker Noten S. 52 f. Anmerk. Vergl. Frankel-Graetz das. S. 7.

[2]) Folgt aus Nachmani's Angabe in dessen großem Sendschreiben an die französischen Rabbinen und aus der Mittheilung von Jakob Prag bei Asulaï sub voce Maimuni.

[3]) Weil Chalifen III 329.

[4]) Maimuni's Briefsammlung ed. Amst. S. 18 f.

[5]) Folgt aus Charisi's Angabe Tachkemoni Pforte 46.

[6]) Weil a. a. O.

[7]) Maimuni Responsa Peer ha-Dor No. 152.

unweit Fostat, in der Nähe der Pyramiden, zeigten sie die Mose-Synagoge, von welcher sie glaubten, daß sie der größte Prophet erbaut habe; neuerbaut sei sie aber nach der Tempelzerstörung durch Titus worden. Bei dieser Synagoge befand sich ein Baum von erstaunlicher Höhe mit immergrünem Laube und schlankem Stamme.

Dieser Baum sei, nach der Meinung der egyptischen Juden, aus dem Mosesstabe aufgeschossen. Am Wochenfeste pflegten die Juden Egypten's nach Dimuh zu wallfahrten, um in der hochverehrten Synagoge zu beten[1]). Und gerade aus diesem Lande der Unwissenheit ging für den jüdischen Stamm ein zweiter Mose aus, welcher berufen war, ein geläutertes Judenthum zu verkünden, dem Wahnglauben unerbittlichen Krieg zu erklären und die Unwissenheit zu zerstreuen. Egypten wurde durch Mose Maimuni der Mittelpunkt der Judenheit.

[1]) Benjamin von Tudela, Makrisi bei de Sacy Abdellatif p. 245 f.

Zehntes Kapitel.

Maimuni (Maimonides).

Seine Geburt, Jugendgeschichte und Jugendarbeiten. Seine Auswanderung nach Fez. Maimun's, des Vaters, Ermahnungs- und Trostschreiben an die afrikanischen Gemeinden. Maimuni's erste Streitschrift zu Gunsten der Scheinmohammedaner. Auswanderung der Familie Maimun von Fez nach Palästina und Egypten. Maimuni's Schicksalsschläge. Sein Mischnah-Commentar und dessen Bedeutung. Maimuni's Dogmatik und Glaubensartikel, Saladin's Verhalten gegen die Juden. Verfolgung der Juden in Südarabien; Maimuni's Sendschreiben nach Jemen. Das Ende des falschen Messias in Südarabien. Maimuni's Verordnungen als Rabbiner. Maimuni's Religionscodex und seine Bedeutung.

1171 — 1180.

In dem letzten Viertel des zwölften Jahrhunderts schien das Judenthum seinen einigenden Schwerpunkt eingebüßt zu haben und einer um sich greifenden Zerfahrenheit verfallen zu wollen. Das südliche Spanien mit den Gemeinden Cordova, Granada, Sevilla und Lucena, das seit dem Untergange des Gaonats die Führerschaft an sich gebracht hatte, war durch die Unduldsamkeit der Almohaden ohne jüdische Gemeinde und sah höchstens Juden mit der Maske des islamitischen Bekenntnisses. Die Gemeinde der neuen Hauptstadt des christlichen Spanien's, Toledo, sowie die der nordspanischen Mittelorte, hatten es noch nicht dahin gebracht, weitgebietenden Einfluß zu üben. Die Gemeinden Südfrankreich's waren noch in dem Stadium der Jüngerschaft, die nordfranzösischen zu einseitig im Talmud vertieft und von Sorgen für das, was der Morgen bringen wird, gebeugt. Die deutschen Juden waren angehende Kammerknechte des deutsch-römischen Reiches, die der übrigen europäischen Länder hatten sich noch kaum der Barbarei entwunden. Das wiederhergestellte Exilarchat, das Kind der Laune eines Chalifen, hatte in Asien selbst nicht feste Wurzeln genug, um auf die höher gestimmten

Juden Europa's einwirken zu können. So gab es nirgends einen Mittelpunkt, in dem sich die weithin Zerstreuten hätten sammeln können. Auch waren seit dem Tode des Joseph Ibn-Migasch und des R. Tam keine Männer von weitgebietender Autorität vorhanden, die im Stande gewesen wären, einen entscheidenden Weg vorzuzeichnen oder auch nur eine Anregung zu geben. In dieser Zeit der beginnenden Zerfahrenheit trat Maimuni auf und wurde, er ganz allein, Träger der Einheit des Judenthums, Sammelpunkt für die Gemeinden in Osten und Westen, endgültig entscheidende Autorität, ohne mit einer officiellen Würde bekleidet zu sein. Er war geistiger König der Judenheit, dem sich die bedeutendsten Führer der Gemeinden freudig unterordneten. So denkwürdig erschien schon den Zeitgenossen Alles an dieser großen Persönlichkeit, daß sogar Tag und Stunde seiner Geburt aufgezeichnet wurden.

Mose b. Maimuni (mit dem langen arabischen Namen Abu-Amran Musa b. Maimun Obaid Allah) wurde geboren 14. Nissan = 30. März nach 1 Uhr Mittags 1135 [1]) in Cordova. Die Jugendgeschichte des Mannes, der die Zukunft des Judenthums auf seinen starken Schultern tragen sollte, war dazu geeignet, ihn zum festen Charakter zu stählen. Sein Vater Maimun b. Joseph, ein Jünger des Ibn-Migasch, war ebenso wie seine Ahnen in acht Geschlechtern aufwärts bis auf den Stammvater Obadia talmudisch gelehrt und Mitglied des Rabbinatscollegiums von Cordova. Maimun hatte auch Interesse an den Wissenschaften, verstand Mathematik und Astronomie und verfaßte Schriften darüber, sowie über talmudische Fächer. Er war es, der dem Sohne schwärmerischer Liebe für Wissen einprägte und dessen Sinn für ein ideales Leben erweckte. Kaum hatte Maimuni das dreizehnte Jahr überschritten, so brach großes Unglück über die Gemeinde von Cordova herein, als diese

[1]) Die kritische Ermittelung dieses Datums in Geiger's Zeitschrift II. S. 127 ff. — Kaum lohnte es sich, über die Aussprache des Namens מימון ein Wort zu verlieren, wenn nicht Kleinlichkeitskrämer es zum Gegenstande der Gelehrsamkeit gemacht hätten. Nun, der Name ist nicht hebräisch, sondern arabisch. Wenn nun competente Arabisten, wie de Sacy, Munk, Dozi und Andere ihn Maimun aussprechen, so muß die Stimme der minorum gentium schweigen. Die spanischen Araber haben allerdings den Laut Dhamma o ausgesprochen; da aber die Aussprache der orientalischen Araber allgemein recipirt ist, so hat man kein Recht, eine gewissermaßen provincielle Lautung vorzuziehen. Indessen reimte auch ein jüdisch-spanischer Dichter מֵימוֹן: mit אֱמוּן.

Stadt von den Almohaden erobert wurde (Mai oder Juni 1148), die sofort fanatische Edikte gegen Juden und Christen erließen und ihnen die Wahl zwischen Annahme des Islam, Auswanderung oder Tod stellten (o. S. 173). Mit dem größten Theil der Cordovaner Gemeinde wanderten auch Maimun und seine Familie aus; wohin sie sich aber zunächst gewendet, ist nicht bekannt. Nach einer nicht ganz authentischen Quelle hätten sie sich in der Hafenstadt Almeria niedergelassen [1]), die ein Jahr vorher von Christen erobert wurde. Wenn dem so war, so konnten sie nicht allzulange daselbst geweilt haben; denn im Jahre 1151 gerieth auch Almeria in die Gewalt der Almohaden, deren fanatischer Sultan Abdulmumen gewiß nicht verfehlt hat, den jüdischen und christlichen Bewohnern dieser Stadt Religionszwang aufzulegen wie in allen übrigen eroberten Städten Südspanien's. Seit der Zeit führte die Familie wohl ein Wanderleben mehrere Jahre hindurch, hielt sich auch im christlichen Spanien auf [2]), ohne dort eine bleibende Stätte zu finden. Unter solchen Umständen reifte Mose Maimuni zum Jüngling heran.

Von seinem Vater lernte er Bibel, Talmud, die jüdischen Wissensfächer, Mathematik und Astronomie; bei mohammedanischen Lehrern hörte er Naturwissenschaften, Arzneikunde und wurde in den Tempel der Philosophie eingeführt. Er hatte Umgang mit dem Sohne des mohammedanischen Astronomen Ibn-Aflah, mit Jüngern des berühmten Philosophen Ibn-Baǧa (Avenpace) oder Ibn-Alzaig, und war befreundet mit dem Wesir Abu-Bekr Ibn-Zohar der in Sevilla lebte [3]). Durch Lehre und Umgang eignete er sich einen Schatz von gediegenen Kenntnissen an, und sein klarer Geist,

[1]) Leo Africanus, der seine Nachrichten aus arabischen Quellen schöpfte, berichtet: et maluit Moise ben Maimon aufugere cum suis in Elmeria. Wenn auch der Zug unhistorisch ist, daß Maimuni daselbst dem verfolgten Philosophen Averroes Asyl gegeben habe, so ist doch wohl sein Aufenthalt in Almeria nicht ohne Weiteres zu verwerfen.

[2]) Zum Schlusse des Mischnah-Commentars bemerkt Maimuni: Gott habe über ihn Wanderung verhängt, und er sei zu Land und zu Wasser gewandert. Aus dem Umstande, daß er in seinem Mischnah-Commentar sehr oft spanische Wörter neben arabischen zur Worterklärung der Mischnah heranzieht, ist zu schließen, daß er diese Sprache ebenfalls verstand und also auch im christlichen Spanien gelebt hat.

[3]) More Nebuchim II. 9, 24; Munk in archives israélites 1851 p. 326 Note.

der dahin strebte die Erscheinungen in der sichtbaren und unsichtbaren Welt zu durchdringen und sie durchsichtig zu machen, beherrschte sie, so verschieden und einander entgegengesetzt sie auch waren, mit gleicher Kraft. Maimuni bildete sich zu einer jener selten auftretenden Persönlichkeiten aus, welche das Dunkele, das Heimliche und Mystische nicht dulden können, überall nach Licht und Klarheit ringen und sich keinen Täuschungen hingeben wollen. Er war ein durchaus logischer und systematischer Kopf, der das Größte und Kleinste zu gruppiren und zu ordnen verstand. Er war ein abgesagter Feind der Unordnung und des chaotischen Durcheinander. Man darf ihn nach dieser Seite hin mit Fug und Recht den jüdischen Aristoteles nennen, und es lag ganz in seiner geistigen Natur, die größte Bewunderung vor dem Philosophen von Stagira zu hegen, der die Unbestimmtheit und poetische Verschwommenheit der vorangegangenen griechischen Philosophie zur Besonnenheit und Klarheit des Begriffes gebracht hat. Aristoteles hatte viele Verehrer unter Juden und Mohammedanern — christliche Denker konnten damals noch nicht seine Geisteshöhe erklimmen; aber keiner vor Maimuni hatte sich so sehr in dessen philosophische Weltanschauung vertieft und hineingelebt, daß er sie als sein geistiges Eigenthum stets gegenwärtig in sich trug und darum auch die Schwächen, die sie hin und wieder zeigt, tiefer erkannte.

Doch nicht das umfangreiche und tiefe Wissen allein war es, welches Maimuni's Eigenthümlichkeit ausmachte, sondern seine Gesinnungstüchtigkeit. Er war ein vollendeter Weise in der schönsten, antiken und verehrungswürdigen Bedeutung. Geregeltes Wissen, besonnenes Wollen, reife Ueberzeugung und kräftiges Thun waren in ihm harmonisch zusammengeschmolzen. Er war von der tiefsten, geläutertsten Religiosität, von gewissenhafter Sittlichkeit und von Philosophie ganz durchdrungen, oder vielmehr diese drei sonst öfter einander feindlichen Elemente waren in ihm zu vollendeter Versöhnung gekommen. Das, was er als wahr erkannte, war ihm unverbrüchliches Gesetz, davon ließ er nicht einen Augenblick, sondern suchte es durch sein ganzes Leben zu bethätigen, unbekümmert um die Nachtheile, die es ihm bringen könnte. Wenn er nach der wissenschaftlichen Seite auf der Höhe der Zeit stand, nach der sittlichen und religiösen Seite nur Wenige seinesgleichen hatte, so überragte er seine Zeit durch seinen scharf ausgeprägten Charakter. Sein

Aeußeres entsprach seinem Innern. Maimuni war von einem tiefen Ernste, der das Leben nicht als eine günstige Gelegenheit zu Genüssen betrachtete, sondern als eine schwere Aufgabe, edel zu wirken und die Wahrheit zu bethätigen, daß der Mensch ein Ebenbild Gottes ist. Das Gemeine, das Erlogene, das Scheinwesen war ihm in tiefster Seele verhaßt und durfte nicht in seine Nähe kommen. Er hatte auch darum kein Interesse an der Poesie, weil sie nach der damaligen Anschauung, „daß das Beste daran das Erlogene sei", auf Erfindung und Unwahrheit beruhte. Er hielt die Beschäftigung damit für eine müssiggängerische Tödtung der Zeit, wollte selbst bei Hochzeiten keine Verse geduldet wissen, die nicht religiöser Natur sind, und machte keinen Unterschied, ob sie in der hebräischen oder einer profanen Sprache gedichtet sind[1]). Maimuni hat niemals getändelt, nicht einmal in seiner Jugend, gleich Jehuda Halevi, und am allerwenigsten sein Leben lang, wie Abraham Ibn-Esra. Bei dieser Strenge gegen sich selbst war er von liebenswürdiger Milde in Beurtheilung und Behandlung Anderer. Nie ist ihm ein hartes Wort gegen seine heftigen, lebenden Gegner und Widersacher entfahren, wie es Ibn-Esra gegen Harmlose und Heimgegangene in satyrischer Bissigkeit gebrauchte. Nur über falsche Ansichten und Theorieen goß er die Lauge seines Spottes aus, für die Träger derselben aber, selbst wo sie ihm Verlegenheit machten, hatte er nur Nachsicht und Entschuldigung. Bescheidenheit und Demuth waren ihm, wie jeder gottbegnadigten Natur, in hohem Grade eigen.

Alle diese seltenen Eigenschaften des Geistes und des Herzens waren von einer außerordentlichen Willenskraft getragen, das, was in ihm als Ueberzeugung und Gesinnung lebte, zu verwirklichen und zu verallgemeinern, der Halbheit und Gedankenschwäche entgegenzuwirken, der Irreligiosität den Boden zu entziehen, in das Reich der Finsterniß den Lichtstrahl der Erkenntniß hineinscheinen zu lassen. Nicht Ungemach, nicht körperliche Leiden, nicht Verkennung konnten Maimuni von dem Ziele abbringen, das er seiner Thätigkeit gesteckt. Dieses Ziel war nichts weniger, als das Judenthum, das ganze Judenthum, das biblische und das talmudische, die Ritualien wie den Lehrinhalt (Dogma) in einem solchen Lichte

[1]) Commentar zu Synhedrin X 1; zu Abot I gegen Ende; vergl. Tur Orach Chajim No. 560 Ende.

zu zeigen, daß andere Religionsgenossen und selbst Philosophen von der Wahrheit desselben überzeugt sein müßten. Dieses schwebte ihm in der Seele ahnend in der Jugend vor und reifte mit ihm im Alter. Zu diesem Zwecke eignete er sich alle die Kenntnisse gründlich an, welche ihm als Wegweiser auf dem unübersehbaren Gebiete dienen könnten. Er äußerte sich einmal, daß er sämmtliche Schriften, welche über Religion und Cultus der götzendienerischen Völker ihm durch arabische Uebersetzungen zugänglich waren, gelesen und sich in deren Inhalt vertieft habe [1]) — und man darf ihm diese ohne Ruhmredigkeit gethane Aeußerung glauben. Eine tiefere Kenntniß des Heidenthums schien ihm nämlich zum Verständniß des Judenthums unumgänglich nöthig.

Obwohl ihn viele Wissensfächer anzogen, die in seinem Geiste als ein einheitliches Ganzes zusammenhingen, so waren es doch vorzüglich vier, denen er den größten Eifer zuwandte: die biblischen und talmudischen Schriften in ihrem ganzen Umfange, die Philosophie, die Heilkunde und die Mathematik mit Astronomie. In seinem dreiundzwanzigsten Jahre arbeitete er für einen Freund eine kleine Schrift über das jüdische Kalenderwesen in hebräischer Sprache auf astronomischen Grundsätzen aus (Cheschbon ha-Ibbur, 1158 [2]). Obwohl dieses Schriftchen keine besondere Bedeutung hat, so bekundet es doch seinen Ordnungssinn im frühesten Alter und seine Neigung in klarer, systematischer Uebersichtlichkeit darzustellen. In demselben Jahre legte er Hand an ein Werk, dessen Unternehmung schon von Größe und Kühnheit des Geistes zeugt. Er begann in einem Alter, wo die meisten Menschen noch kaum ihre Lehrjahre vollendet haben, die Mischnah ganz selbständig in einem eigenen Lichte zu erklären — eine riesige Arbeit, wozu ihm kein Vorbild voranleuchtete. Er arbeitete daran unter steten Wanderungen und mit Ungemach kämpfend [3]), und so sehr war ihm der ganze Umfang des Talmud gegenwärtig, daß er dabei der Bücher entbehren konnte.

Ein Jahr darauf oder zwei Jahr später (1159—60) wanderte sein Vater mit ihm, seinem Bruder David und seiner Schwester von Spanien nach Fez aus. Was die Familie Maimun bewogen

[1]) Sendschreiben an die Gemeinden der Provence in der Maimunischen Briefsammlung No. III.

[2]) Abgedruckt in Dibre Chachamim des Elieser Aschkanasi Tunensis.

[3]) Ende des Mischnah-Commentars.

hat, sich gerade nach dem Lande der größten Unduldsamkeit zu begeben, ist noch ein unaufgehellter Punkt. In Fez, so wie in ganz Nordafrika, soweit der fanatische Abdulmumen herrschte, durften die Juden nicht öffentlich auftreten, sondern mußten den ersten Glaubenssatz des Islam bekennen, daß Mohammed, der Religionsstifter, ein Prophet war, und waren genöthigt, wenn sie nicht dem Tode verfallen wollten, die Moscheen zu besuchen (vergl. S. 172). Synagogen und Lehrhäuser bestanden nicht mehr in diesem Lande. Heimlich hingen aber die afrikanischen Gemeinden des Königreiches Marokko dem Judenthum an, und auch die Familie Maimun mußte öffentlich die Maske des Islam annehmen [1]). Gewiß hat sie lediglich die allergrößte Nothwendigkeit dazu bewogen. Da nun die Religionsverfolgung bereits über ein Jahrzehend dauerte, so waren die afrikanischen Gemeinden in ihrem Bekenntnisse schwankend geworden. Stets zum Scheine die aufgezwungene Religion üben, und doch im Innern der angeerbten mit ganzer Seele treu bleiben, vermögen nur starke Geister. Die gedankenlose Menge gewöhnte sich allmälig an das aufgenöthigte Bekenntniß, sah in der unbarmherzigen Unterdrückung des Judenthums den Untergang desselben, machte mit dem Scheine Ernst, war nahe daran, der Ueberzeugung Raum zu geben, daß Gott selbst durch Mohammed die Offenbarung auf Sinai aufgehoben und eine neue in Mekka gegeben, und fing an zu glauben, daß er die Araber statt der Israeliten auserwählt habe [2]). Dieses Sichselbstaufgeben und überhandnehmende Verzweifeln erfüllte Maimun, den Vater, mit Schmerz und er wollte, so viel er vermochte, der Erstorbenheit entgegenwirken und das Judenthum in den Herzen der jüdischen Scheinmohammedaner befestigen. Er verfaßte zu diesem Zwecke ein Ermahnungsschreiben (1160 [2])

[1]) Daß Maimuni und die Seinigen Scheinmohammedaner waren, hat zuerst Carmoly (Annalen 1839 S. 325 ff.) und dann Munk erhärtet (Notice sur Joseph b. Jehuda und Archives israélites 1851 p. 319 ff.) Diese Thatsache steht nach dem jetzt vorliegenden Iggeret ha-Schemad und mohammedanischen Zeugnissen von Zeitgenossen so fest, daß nur die Kritiklosigkeit sie ableugnen kann. Nur ist man nicht genöthigt, anzunehmen, die Familie Maimun hätte bereits in Spanien dem Kryptomohammedanismus gehuldigt, vielmehr scheint es, daß sie nur deswegen in diesem Lande umhergewandert ist, um ihre Religion ungefährdet bekennen zu dürfen.

[2]) Folgt aus Maimun's Ermahnungsschreiben.

[3]) Einen hebräischen Auszug aus diesem Ermahnungsschreiben hat Edelmann in Chemda Genusa Einl. LXXXIV ff. veröffentlicht unter dem Titel Iggeret

an die Gemeinden in arabischer Sprache, das voller Wehmuth und Glaubensinnigkeit ist. Es giebt den Gemeinden zu bedenken, daß die verhängten Leiden nicht aus einem Rachegefühl von Seiten Gottes entspringen, sondern um die Sünder zu bessern. Namentlich gelte das vom jüdischen Stamme, den Gott gewiß nicht um einer andern Nation willen verstoße, nachdem er ihm so unendlich reiche Gnade erwiesen. Er bleibe stets der erstgeborne Sohn Gottes, dem an seiner Wiege schon vielfache Leiden vorherverkündet worden. Ist auch die Zahl der Israeliten zur Winzigkeit herabgesunken, und sind diese auch zur äußersten Verachtung herabgedrückt, während die andern Völker, zahlreich wie Sand am Meere, in der Gegenwart die Höhe des Glückes und des Wohlergehens erklommen haben, so darf diese Betrachtung nicht an der besondern Vorsehung Gottes für sein auserwähltes Volk zweifeln lassen. Er hat diesem sein Gesetz durch Mose offenbart, welcher nicht nur seine Zeitgenossen, sondern die Menschen aller Zeiten überragt hat, der beim Leben die größten Wunder vollführt und nach seinem Tode in den Kreis der Engel erhoben worden. Mose habe nun in seinem Gesetzbuche eine glanzvolle Zukunft für Israel verheißen, die gewiß nicht ausbleiben werde. Darum ist es Pflicht für die Söhne dieses Stammes, an ihrem Gotte und seiner Thora sich festzuklammern. Die Beschäftigung mit der Lehre und die Ausübung der religiösen Satzungen seien das Seil, welches die im Meere der Leiden Ertrinkenden festhalten müßten. So viel Jeder vermöge, sollte er die religiösen Vorschriften des Judenthums beobachten und sich im Gebet zu seinem Gott wenden. Wer verhindert ist, die vorgeschriebenen Formeln zu beten, soll wenigstens ein kurzes Gebet in hebräischer Sprache drei Mal des Tages verrichten. — Wie die zur Taufe gezwungenen Juden unter den westgothischen Königen, so haben auch die zum Islam zwangsweise Bekehrten einander durch Schriften zum treuen Ausharren in der angestammten Religion ermahnt.

ha-Schemad. Es hat in der Ueberschrift die Autorschaft Maimun b. Joseph und das Datum 1471 Seleucid. Es Mose Maimuni zuzuschreiben, ist Unsinn. Es ist keine Spur von seinem Geiste darin; Geiger irrte, wenn er dieses Schreiben des Vaters mit dem Iggeret ha-Schemad des Sohnes indentificirte (Mose b. Maimon Studien 1. Heft S. 49 f.) Sicherlich hat Maimun dieses Sendschreiben bald nach seiner Ankunft verfaßt, nachdem er sich von dem desolaten Zustande der jüdisch-afrikanischen Gemeinde überzeugt hat. Seine Einwanderung ist daher um 1159 — 60 anzusetzen.

Mose Maimuni pflog in Fez intimen Umgang mit mohammedanischen Aerzten und Philosophen [1]), die in ihm den Religionsgenossen sahen. Aber unter der Maske eines Moslemin arbeitete er emsig an seinem Mischnah-Commentar und verwerthete darin die neuen Beobachtungen und Erfahrungen in dem halb cultivirten und halb wilden Gebiete. Bald hatte er Gelegenheit, zum ersten Male auf den Kampfplatz zu treten, seine selbständige Ansicht über das Judenthum auszusprechen und seine tiefe talmudische Gelehrsamkeit und seinen hellen Geist leuchten zu lassen. — Ein jüdischer Schriftsteller von übertriebener Frömmigkeit hatte nämlich behauptet, die jüdischen Scheinmohammedaner seien durchweg nach dem Gesetze als Abtrünnige und als Götzendiener zu behandeln. Wer Mohammed's Prophetenberuf öffentlich anerkennt, selbst wenn er heimlich sämmtliche Pflichten des Judenthums eifrig und gewissenhaft erfüllte, sei als Nichtjude anzusehen und gehöre zu denen, deren Zeugniß vor einem jüdischen Gerichte, namentlich in Ehesachen, keine Gültigkeit habe. Wer als Scheinmohammedaner die Moschee besuche, selbst wenn er sich nicht an dem Gebete betheilige, beginge eine Gotteslästerung und eine noch schwerere Sünde, wenn er in seinem stillen Kämmerlein dem jüdischen Gebete obliege. Der Eiferer behauptete endlich, jeder wahrhafte Jude sei gehalten, sein und seiner Kinder Leben preiszugeben, um sich nicht, sei es noch so äußerlich, dem islamitischen Bekenntnisse anzuschließen. Seine Behauptung beruhte auf der Annahme, daß die mohammedanische Religion ohne Weiteres Götzendienst sei; denn in Mekka, der heiligen Stadt der Mohammedaner, werde in deren Tempel Kaaba, ein Götze, verehrt. Außerdem habe Mohammed 52,000 Juden umbringen lassen. Ist nun der Islam ebensogut wie Heidenthum — so folgerte der unbekannte Schriftsteller — so finde darauf die talmudische Vorschrift Anwendung, wegen Zwanges zum Götzendienst müsse jeder Jude das Märtyrerthum bestehen, und wer sich dem entziehe, sei als ein Apostat zu betrachten.

Diese Schrift scheint eine bedeutende Aufregung unter den heimlichen Juden in Afrika hervorgebracht zu haben. Die Gewissenhaften fühlten sich von einer Sündenlast erdrückt, die Menge wurde noch mehr schwankend, ob sie nicht lieber vollständig zum Islam

[1]) Bewiesen von Munk, Archives israélites a. a. O. S. 326 f.

übergehen sollte, da sie, bei noch so peinlicher Beobachtung, doch nun einmal dem Götzendienste fröhne und ein sündhaftes Leben führe, für welches keine Vergebung zu erwarten sei. Maimuni, welcher das ganze Gewicht der Beschuldigung gegen sich und seine Leidensgenossen fühlte und für die üblen Folgen besorgt war, sah sich veranlaßt, eine Gegenschrift abzufassen, welche das Verfahren der Scheinmohammedaner rechtfertigen sollte. Es war sein erster Schritt in die Oeffentlichkeit, und diese Erstlingsarbeit trägt schon vollständig den Stempel seines hellen, den Gegenstand nach allen Seiten hin beherrschenden Geistes. Sie stellte neue Gesichtspunkte auf, welche dem Eiferer entgangen waren, und ist so schlagend gehalten, daß sie Jedem dieselbe Ueberzeugung beibringt. Maimuni ging in dieser Vertheidigungsschrift, die er für Jedermann leserlich in arabischer Sprache verfaßte [1]), ganz wie der Eiferer vom talmudischen Standpunkte aus, bewies aber aus angezogenen Belegen das gerade Gegentheil.

Er führte zuerst den Beweis, daß theilweises Uebertreten der Pflichten des Judenthums noch immer nicht Abfall von demselben sei. Die götzendienerischen Israeliten in der Zeit der Propheten seien stets als Glieder des Gottesvolkes betrachtet worden. Ein hochverehrter Mischnahlehrer, R. Meïr, hatte sich zur Zeit der Verfolgung als Heide verkappt und, auf die Probe gestellt, verbotene Speisen genossen. So wäre R. Meïr, nach der Meinung dieses Ueberfrommen, ein Apostat und Heide gewesen. Ferner sei es aus dem Talmud bekannt, daß R. Elieser b. Hyrkanos als Christ angeklagt und eine Aeußerung gethan hat, welche den Richter über sein Bekenntniß zweifelhaft ließ; also wäre derselbe nicht als Zeuge zulässig gewesen! „Wir aber," so fährt Maimuni fort, „wir huldigen mit unserm Thun keineswegs dem Götzendienste, sondern sprechen nur eine leere Formel nach, von der die Mohammedaner selbst wissen, daß wir es nicht ernst damit meinen, sondern nur den fanatischen Herrscher täuschen wollen." Dann geht er tiefer auf die Sache ein. Allerdings schreibe der Talmud vor, daß jeder Jude wegen dreierlei Capitalsünden, die ihm aufgezwungen würden, den Märtyrertod erleiden solle: wegen Götzendienst, Unkeuschheit und

[1]) Der Titel derselben lautet Iggeret ha-Schemad oder Maamar Kiddusch ha-Schem; die Abhandlung ist abgedruckt in Geiger's Mose b. Maimon und in Edelmann's Chemda Genusa.

Mord, auch wegen der übrigen Pflichten des Judenthums, wenn der Feind sie geradezu als Uebertretung des Gesetzes und nicht als Mittel zu einer andern sonst gleichgültigen Handlung verlange. Noch mehr, jeder Jude soll, um den Namen seines Gottes zu heiligen, für jedes Gesetz den Tod erleiden, und das sei das höchste Verdienst in den Augen der jüdischen Religion. Allein wer nun einmal nicht die Standhaftigkeit des Märtyrers besitzt, selbst gegenüber den Zumuthungen der drei Hauptsünden, der unterliege durch das Unterlassen noch keinerlei Strafen von Seiten des Gesetzes, werde auch vor dessen Forum keineswegs als Gesetzesübertreter angesehen. Denn dem Zwange gegenüber hat die Thora jede Verpflichtung aufgehoben. Wer demnach den Muth nicht hat, sich für's Judenthum zu opfern, hat also nur eine einzige Vorschrift übertreten, die nämlich, Gottes Namen zu heiligen; aber er gehört dadurch nicht zu den Unwürdigen, deren Zeugniß keine Gültigkeit hat. Selbst wenn Jemand zwangsweise thatsächlich einen Götzen anbetet, unterliege er dadurch keineswegs der über Götzendienst verhängten Strafe. Denn wie könnte der gezwungene Uebertreter dem Religionsverletzer aus freien Stücken gleichgestellt werden? Wenn im Talmud erzählt wird, daß viele fromme Männer wegen zugemutheter Uebertretung Märtyrer geworden sind, so werden diese nur als Muster zum Nacheifern aufgestellt.

Dann sei noch eins zu bedenken, meinte Maimuni. Es sei doch wohl zu unterscheiden, wenn eine Uebertretung durch That, oder wenn ein bloßes Wort gefordert wird. Die mohammedanischen Behörden verlangen von den Juden keineswegs eine Verleugnung des Judenthums, sondern eine bloße Aussprache des Bekenntnisses mit den Lippen, daß Mohammed ein Prophet gewesen, im Uebrigen haben sie nicht viel dagegen, wenn die Juden nach ihren eigenen Vorschriften lebten. Ein solcher Zwang sei eigentlich beispiellos, daß nämlich weiter nichts als ein Wort zugemuthet wird. Wer sich nun als Märtyrer opfere, um Mohammed nicht als Gottesgesandten anzuerkennen, habe allerdings ein hohes Verdienst. Wenn aber Jemand die Frage stellte, ob er sein Leben deswegen preisgeben sollte, so müsse man ihm gewissenhaft nach der Vorschrift des Judenthums mit Nein antworten. Man dürfe und müsse ihm nur rathen, ein Land zu verlassen, wo solcher Bekenntnißzwang herrscht. „Diesen Rath ertheile ich auch mir und meinen Freunden, dahin auszuwandern, wo Religionsfreiheit heimisch ist.“ Diejenigen, welche zu

bleiben gezwungen sind, sollten sich als Gebannte und von Gott Angefahrene betrachten und sich bestreben, die religiösen Pflichten zu üben, aber auch Diejenigen nicht zu verachten, welche aus Noth den Sabbat verletzen müßten, sondern sie sanft ermahnen, von dem Gesetze nicht zu lassen. Im Irrthum seien aber diejenigen, welche des Glaubens sind, sie brauchten keine Anstalten zur Auswanderung zu treffen, da der Messias bald in Maghreb erscheinen, sie erlösen und nach Jerusalem führen werde. Denn die Ankunft des Messias habe mit der religiösen Verpflichtung nichts zu schaffen, sie könne von nichts entbinden. — Diese Maimunische Gegenschrift, die eigentlich eine Schutzschrift für sein und der Seinigen Verhalten war (verfaßt um 1160—64), zeigt im Keime seine selbständige Auffassung des Judenthums.

Mose Maimuni scheint eifrig bemüht gewesen zu sein, die jüdischen Scheinmohammedaner im Judenthum zu erhalten, ihre Lauheit zu bekämpfen und ihnen an's Herz zu legen, ihre heuchlerische Lage zu verändern. Er mag mündlich und schriftlich in diesem Sinne gewirkt haben. Deßwegen gerieth er in Lebensgefahr und wäre dem Tode verfallen, wenn nicht ein mohammedanischer Theologe und Dichter, Namens Abul-Arab Ibn-Moischa, für ihn ein gutes Wort eingelegt und ihn gerettet hätte [1]. — Das Gefühl der Unsicherheit, verbunden mit den Gewissensbissen, das Judenthum, das sie als das theuerste Gut im Herzen trug, öffentlich verleugnen zu müssen, bewog die Familie Maimun Fez zu verlassen, um auf einem Schiffe zunächst nach Paläftina auszuwandern. In dunkler Nacht bestieg sie das Fahrzeug (4. Ijar = 18. April 1165 [2]). Nach sechstägiger Fahrt auf dem Mittelmeere erhob sich ein furchtbarer Sturm, thurmhohe Wogen schleuderten das Schiff wie einen Spielball, eine Rettung schien unmöglich. Die fromme Familie flehte zu Gott; Mose Maimuni gelobte, wenn er dem sichern Tod entgehen sollte, wollte er für sich und seine Hausleute diese beiden Tage, den vierten und den zehnten Ijar, dem Fasten und dem Almosenspenden weihen, und am letzten Tage sich einsam zu inbrünstigem Gebet einschließen und nur mit seinem Gott verkehren. Der Sturm legte sich, und nach einer Fahrt von einem Monat lief das Schiff in den

[1]) Dschebi citirt von Munk, Archives israélites a. a. O. 329.

[2]) Diese und die folgenden Angaben hat Eleasar Askari in seinem Sefer Charedim (Anhang II. Ende S. 83) aus einem Berichte Maimuni's erhalten.

Hafen von Akko ein (3. Sivan = 16. Mai). Diesen Tag weihte Maimuni als ein Familienfest, da er dem Glaubenszwange und der Meeresgefahr entronnen war. Von der Gemeinde in Akko wurden die Auswanderer aus Spanien freundlich aufgenommen, und Maimuni wurde mit dem dortigen Rabbinen Jephet b. Elia (o. S. 266) befreundet. Nach einem Aufenthalte von beinahe einem halben Jahre in dieser Stadt reiste die Familie unter Gefahren nach Jerusalem, um an der ehemaligen Tempelstätte zu beten (4. Marcheschwan = 14. October). Drei Tage blieben die Familienglieder in Jerusalem und begaben sich dann nach Hebron, und Maimuni betete einen ganzen Tag in der Höhle, welche als die Grabesstätte der Patriarchen und ihrer Frauen von Juden, Christen und Mohammedanern in gleicher Weise verehrt wurde. Von Hebron begaben sie sich nach Egypten, welches damals durch die Ajubiden den Ansatz machte, Mittelpunkt des Islam zu werden. Wo sie sich zuerst niederließen ist zweifelhaft. Eine Quelle behauptet, daß sie zuerst in Alexandrien ihren Wohnsitz genommen hätten [1]), und daß sie dann erst nach Fostat (Alt-Kahira) übersiedelten. Einige Monate nach der Ankunft in Egypten starb das Familienhaupt (Anfangs 1166). So hochgeachtet waren aber Vater und Sohn, daß dem Letztern aus Afrika und dem christlichen Spanien Trostbriefe von befreundeten Personen zugesandt wurden [2]).

In Egypten dagegen hatte Maimuni's Name damals noch keinen Klang. Die zwei Brüder lebten im stillen Kreise, betrieben zusammen einen Juwelenhandel, doch so, daß der Jüngere David Hauptgeschäftsführer war und Geschäftsreisen bis nach Indien machte [3]), Mose dagegen den Wissenschaften oblag. Aus diesem zurückgezogenen Leben rissen ihn harte Schicksalsschläge, die einen minder starken Geist zur Verzweiflung gebracht hätten. Körperliche Leiden warfen ihn auf's Krankenlager, bedeutende Verluste schmälerten sein Vermögen, Angeber traten gegen ihn auf und versetzten ihn in

[1]) Jakob von Prag bei Asulaï Schem ha-Gedolim 139a.

[2]) Maimuni's Brief an Jephet b. Elia in Dibre Chachamim p. 60 und bei Geiger, Mose b. Maimon, Beilage II.

[3]) So ist wohl die Nachricht Alkifti's: gemmarum, aliarumque hujusmodi rerum mercatura victum quaeritans (bei Casiri bibliotheca arabico-hispana I. p. 293a), mit Maimuni's eigenen Worten: והוא (האח) היה נושא ונותן בשוק ומרויח ואני יושב [illegible] לבטח (Brief an Jephet a. a. O.) auszugleichen.

Todesgefahr, wahrscheinlich dafür, daß er dem Islam abtrünnig geworden. Endlich ging sein Bruder David im indischen Meer unter und mit ihm nicht nur Beider Vermögen, sondern auch die Gelder, die sie zum Geschäftsbetrieb von Andern in Händen hatten. Diese gehäuften Unglücksfälle warfen ihn wieder auf's Siechbett und erfüllten ihn mit Trübsinn. Am meisten schmerzte ihn der Tod seines Bruders. In einem gemüthswarmen Brief sprach er seinen Schmerz aus. „Noch heute, obwohl mehrere Jahre darüber hinweggegangen, kann ich noch immer keinen Trost finden. Er ist auf meinen Knieen großgewachsen, er war mein Bruder und zugleich Schüler, er machte Geschäfte und ernährte mich, daß ich ruhig leben konnte. Er verstand Talmud und hatte Sprachkunde, und ich hatte stets Freude an ihm. Seitdem er aber in's ewige Leben eingegangen, ist mir jede Freude gestört, er ließ mich einsam in einem fremden Lande zurück. So oft ich einen seiner Briefe oder eines seiner Bücher sehe, erneuert sich mein Schmerz“ [1]).

Sein unbedingtes Gottvertrauen, seine schwärmerische Liebe zu den Wissenschaften und endlich die Sorge für die Seinigen und die hinterlassene Wittwe und Tochter seines Bruders richteten seinen Muth wieder auf und bewogen ihn, in's thätige Leben einzugreifen. Maimuni scheint seit dieser Zeit die Heilkunde ausgeübt und sich dadurch Existenzmittel verschafft zu haben. Doch hatte er anfangs keine einträgliche Kundschaft, weil er noch unbekannt war. Auch hielt er wohl schon um diese Zeit öffentliche Vorlesungen über philosophische Gegenstände [2]). — Sein ganzer Sinn war aber auf

[1]) Brief an Jephet. Dieses Schreiben kann nicht so spät, mindestens zehn Jahre nach seiner Ankunft in Egypten, erlassen sein, wie aus der Lesart der Carmoly'schen Handschrift (in Dibre Chachamim a. a. O. עד היום הזה כמו שמונה שנים אני מתאבל) zu schließen wäre. Denn nach einem so langen Zeitraum beklagt man sich nicht über einen Correspondenten, daß man keinen einzigen Brief von ihm erhalten habe. Auch betrachtet Maimuni in diesem Briefe Egypten noch als „fremdes Land“, während er im Jahre 1175 bereits eine anerkannte Persönlichkeit war und sich in Egypten durch seine Wirksamkeit ganz heimisch fühlte. Der Text bei Geiger hat die Zahl „acht Jahre“ nicht. Man darf da höchstens ergänzen: שלש. — In dem Ertrunkenen einen andern als David zu erblicken, etwa Ibn-Almoschat, ist ganz ungerechtfertigt; denn dieser lebte noch 1191. Der Brief an Jephet müßte demnach etwa 30 Jahre nach Maimuni's Ankunft geschrieben sein.

[2]) Alkifti a. a. O.

die Vollendung der riesigen Arbeit gerichtet, mit welcher er sich von seinem dreiundzwanzigsten Jahre an auf Wanderungen, unter mohammedanischer Verkappung, auf der Seereise trotz vielfacher Widerwärtigkeiten beschäftigt hatte, des Commentar's zur Mischnah. Er vollendete dieses sein erstes Meisterwerk im Jahre 1168 [1]) in arabischer Sprache unter dem Titel Siraǵ (die Beleuchtung). Der Zweck dieser Arbeit war, das Talmudstudium, welches durch die weitläuftigen Diskussionen, durch die zerstreuten gaonäischen Erklärungen und durch die nicht immer sachgemäßen Commentarien seiner Vorgänger so sehr erschwert war, daß es nur Sache der Gelehrten sein konnte, für Jedermann zu erleichtern, die Praxis aus dem Wirrwar der verschiedenen Meinungen festzustellen, die Gründe, auf welchen die Halachot beruhen, aufzusuchen und den Leser durch kurze, aber tiefeindringende Wort- und Sacherklärung zu orientiren. Maimuni's Mischnah-Commentar entstand aus des Verfassers geistiger Organisation, welche in allen Fächern Klarheit, Systematik und Abrundung erstrebte. Es ist die erste wissenschaftliche Behandlung des Talmud, die nur ein so klarer und methodischer Denker wie Maimuni anbahnen konnte, weil der spröde Stoff einer systematischen Ordnung geradezu zu widerstreben scheint. Den wissenschaftlichen Charakter zeigen namentlich die lichtvollen Einleitungen, welche der Commentar enthält. Maimuni schickte nämlich eine umfassende Einleitung dem ganzen Mischnah-Commentar voran, und ebenso leitete er jede besonders schwierige und dunkle Partie durch die Auseinanderlegung der Grundsätze ein, auf denen die mannigfachen Einzelnheiten beruhen. Er offenbarte darin tiefe Eingedrungenheit in den Stoff, wie lichtvolle Auffassung in der Methode. Nicht selten weicht er in der Erklärung der Mischnah von der talmudischen Auseinandersetzung ab und schlägt einen eigenen, einfacheren Weg ein [2]).

Mit besonderer Vorliebe behandelt Maimuni solche Punkte der Mischnah, welche einen wissenschaftlichen Anstrich haben, wozu sich

[1]) Da Maimuni genau angiebt, er habe den Commentar 1479 Sel. — 1168 vollendet, so muß man mit Rapoport annehmen, daß die Zahl „im Alter von dreißig Jahren" eine Corruptel ist, statt: von 33 Jahren. Von einer zweiten Version, die etwa drei Jahre später vollendet worden, zeigt sich im Werke keine Spur.

[2]) Ueber die Bedeutung des maimunischen Mischnah-Commentars vergl. Frankel's Darche ha-Mischnah oder Hodegetica in Mischnam p. 320 ff.

Lehrsätze aus der Mathematik, Astronomie, Physik, Anatomie Morallehre und Philosophie heranziehen ließen. Hier war er in seinem Elemente. Bei solchen Partieen konnte er zeigen, daß die Weisen der Mischnah, die Träger der Ueberlieferung, auch Wissenschaften verstanden und sie ihren Arbeiten zu Grunde gelegt haben. Namentlich galt es ihm nachzuweisen, daß die Mischnah eine kernige Sittenlehre und einen tiefern philosophischen Gottesbegriff enthalte. Zu diesem Zwecke kehrte er die agadischen Elemente in der Mischnah, welche bis dahin wenig oder nur gelegentlich und nebenher beachtet worden waren, mit besonderer Vorliebe und in großer Ausführlichkeit hervor. In der allgemeinen Einleitung entwickelte er die wahre Bedeutung der Prophetie, daß sie nicht auf Wundern beruhe, und beleuchtete ihr Verhältniß zum sinaïtischen Gesetze, besprach ferner den Charakter der biblischen und prophetischen Redefiguren, daß sie nämlich in sinnlicher Einkleidung tiefe, philosophische Lehrsätze und metaphysische Geheimnisse enthielten. Er setzte ferner die Natur der Ueberlieferung auseinander, daß nämlich nicht Alles, was in der Mischnah enthalten ist, Tradition sei, sondern nur diejenigen halachischen Elemente, welche keiner Meinungsverschiedenheit unterworfen sind. Denn eine traditionelle Lehre müsse unbedingt sein und dürfe nicht dem Zweifel und der Schwankung unterliegen. Unversehens hat sich Maimuni dabei mit dem Talmud in Widerspruch gesetzt und dessen festen Grund gelockert.

Eine wahre Fundgrube schien für Maimuni der Mischnah-Abschnitt, welcher die Kernsprüche der Väter (Abot) wie Perlen an einer Schnur an einander reiht. An diese konnte er den ganzen Reichthum seiner Gedankenwelt anknüpfen. In der Einleitung dazu (acht Abschnitte) entwickelte er die Seelenlehre, die Krankheiten der Seele und ihre Heilmittel, die Sittenlehre, die in dem Gleichgewichthalten zwischen entgegengesetzten Trieben bestehe, das Ideal eines vollkommenen Menschen und endlich die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit im Verhältniß zur göttlichen Allwissenheit und Vorherbestimmung. In einem andern Abschnitte sprach sich Maimuni über die Unsterblichkeit der Seele aus, und wie sie sich zur biblischen Auferstehungslehre und zu dem Glauben an die messianische Erlösung verhalte. So durchtränkte er das talmudische Judenthum mit philosophischen Ideen. Er gewahrte aber nicht, daß er sich damit in einer Selbsttäuschung befand. Es stand ihm nämlich fest, daß

einerseits die Gedanken, welche Aristoteles und die arabische Philosophenschule, namentlich Ibn-Sina (Avicenna) zu Tage gefördert hatten, unerschütterliche Wahrheit seien, und andrerseits die sinaitische Offenbarung, die Aussprüche der Propheten, die Lehre der talmudischen Agada in ihren Hauptzügen nicht minder Wahrheit enthalten. Maimuni glaubte sich nun zu der Schlußfolgerung berechtigt, daß diese zwei Wahrheiten, Judenthum und aristotelische Philosophie, sich gegenseitig decken müßten, und seine Aufgabe bestand nun darin, einzelne schillernde Bibelverse und agadische Sentenzen so zu deuten, daß sie den philosophischen Lehrsätzen entsprächen. Daß diese beiden Gedankenkreise auf zwei ganz verschiedenen Weltanschauungen beruhen und daher, weit entfernt einander zu bestätigen, einander vielmehr aufheben und im Kampfe mit einander begriffen sind, das entging seinem hellen Geiste eben so sehr, wie seinen jüdisch-philosophischen Vorgängern und den Denkern des Mittelalters überhaupt.

Wichtig war nun für die Folgezeit, daß Maimuni aus seiner unbewußten Selbsttäuschung heraus zum ersten Male unternahm, eine jüdische Glaubenslehre zu entwickeln. Da das Judenthum nichts weiter als geoffenbarte Philosophie ist, so müsse es ebenso die Ansichten und Anschauungen der Menschen, wie das sittliche und religiöse Verhalten regeln, ja noch mehr das Eine als das Andere, da die Sittlichkeit an sich keinen Werth habe und nur Frucht der richtigen Erkenntniß sei. Er nahm also als sicher und unzweifelhaft an, daß das Judenthum nicht bloß das Thun, sondern auch das Denken vorzeichne, gewisse Gedanken als unverbrüchliche Wahrheit aufstelle, welche der Sohn des Judenthums gläubig hinnehmen müsse. Solcher Glaubenslehren oder Glaubensartikel stellte Maimuni dreizehn auf: Der Glaube an das Dasein Gottes, an seine untheilbare Einheit, an seine Unkörperlichkeit und Unveränderlichkeit, an dessen Ewigkeit und Vorweltlichkeit, an seine alleinige Verehrungswürdigkeit (Antipolytheismus), an die prophetische Erweckung auserwählter Menschen, an die höchste, mit andern unvergleichbare Prophetie Mose's, an die Göttlichkeit der Thora und an ihre Unveränderlichkeit, an Gottes Vorsehung, an seine gerechte Belohnung und Bestrafung, an die einstige Erscheinung des Messias, und endlich an die einstige Auferstehung. Obwohl diese Glaubensartikel auf Erforschung beruhen, also nicht blind aufgenommen zu

werden brauchten, so gelte doch, nach Maimuni's Ansicht, nur der als wahrer Israelite oder Jude, welcher sie sämmtlich als wahr anerkennt; derjenige aber, der einen derselben leugnet, sei als Ketzer (Min, Apicoros) zu betrachten, gehöre nicht mehr zur Gemeinschaft des Judenthums und habe keinen Antheil an der jenseitigen Seligkeit [1]).

So hat Maimuni einerseits das jüdische Bekenntniß zur Höhe vernünftigen Bewußtseins erhoben und andrerseits der freien Gedankenentwickelung Schranken gesetzt. Bis dahin galt nur das religiöse Thun als Merkmal jüdischen Lebens. Wer die vorgeschriebenen Pflichten erfüllte, galt als Jude, mochte er über Dieses und Jenes eine abweichende Meinung haben. Maimuni rief aber dem freien Denker ein gebieterisches „Halt" zu, bezeichnete die Grenzscheide zwischen Gläubigkeit und Ketzerei nicht auf dem festen Gebiete der religiösen Praxis, sondern auf dem lockern Boden der religiösen Theorie und führte damit das ätherische Element des Gedankens in den Bannkreis erstarrter Formeln.

So bedeutend auch die Leistung Maimuni's im Mischnah-Commentar ist, so viel Gelehrsamkeit, Geistesaufwand und systematische Ordnung er auch hineingelegt hat, so machte er ihm doch keinesweges einen dem Verdienste entsprechenden Ruf. Der Grund davon war, daß unter den Juden Egypten's und des Morgenlandes, denen die Arbeit in der arabischen Sprache zunächst zugänglich war, nur geringes Verständniß für wissenschaftliche Behandlung vorhanden war. Das großartige Werk wurde daselbst Anfangs kaum beachtet. Daher kam es, daß der Reisende Benjamin von Tudela Maimuni's Namen unter den hervorragenden Juden Egypten's mit Stillschweigen überging. Einen Ruf machten Maimuni zunächst seine Jünger, denen er in demselben Sinne Vorlesungen hielt, und die in ihm die verkörperte Weisheit verehrten. Einer seiner frühesten Jünger, Salomon Kohen [2]), den eine Reise nach Südarabien

[1]) Einleitung zum zehnten Abschnitt des Traktats Synhedrin, oder zu Perek Chelek.

[2]) Iggeret Teman Anfang. Dieses wichtige Sendschreiben nach Jemen ist sicherlich um 1172 abgefaßt (Mose b. Maimon S. 66). Die Abfassungszeit mit Carmoly um 1189 zu verlegen (Jost's Annalen II. S. 248), ist auch darum ungerechtfertigt, da in Jemen seit 1182—83 Saladin's Bruder, Saif-ul-Islam Togtekin Gouverneur war, der sicherlich die dortigen Juden nicht verfolgt hat; vergl. Abulfeda Annales ed. Adler VI. p. 49.

(Jemen) geführt hat, war des Lobes voll von ihm und machte die dortigen Gemeinden aufmerksam, daß sie in der Zeit der Noth in Maimuni Trost und Halt finden würden.

Es waren nämlich in Egypten weitgreifende Veränderungen eingetreten, welche für die Juden dieses Reiches und der angrenzenden Länder eine günstige Wendung ihrer Lage herbeiführte. Der letzte fatimidische Chalif Alhadid starb oder wurde beseitigt, und der große Saladin, das Muster königlichen Edelmuths und hoher Ritterlichkeit in jener barbarischen Zeit, gelangte zur Herrschaft (September 1171). Anfangs fungirte der berühmte Ajubide lediglich als Unterfeldherr des Atabeken Nureddin; nach und nach gelangte er aber zur Alleinherrschaft über Egypten und einen Theil von Palästina und Syrien, und selbst die Euphratländer und das Chalifat von Bagdad gehorchten seinem Herrscherworte. Sein Reich wurde ein sicheres Asyl für die verfolgten Juden. Wie gegen Jedermann, selbst gegen erbitterte Feinde, war Saladin auch gegen Juden gerecht. Als einst ein Jude sich beschwerte, Saladin habe ihm Unrecht gethan, und dieser es vernahm, machte er in seinem Gange Halt, um die Beschwerde zu vernehmen. Der Jude erzählte ihm, des Sultans Diener hätten ihm zwanzig Last Wein, die er aus Alexandrien nach dem Hafen von Akko eingeführt, gewaltsam genommen, in die Schatzkammer gebracht und angegeben, es sei auf Saladin's Befehl geschehen. Sofort ließ der Sultan die Angelegenheit untersuchen, und als sich die Aussage des Juden bestätigte, befahl er, demselben den ganzen Schaden zu ersetzen [1]. Unter ihm stiegen die Juden zu großem Wohlstand und Ansehen [2].

Anfangs entfesselten indeß der Sturz des fatimidischen Chalifats und die Unterwerfung des dazu gehörenden Ländercomplexes unter den abbassidischen oder sunnitischen Chalifen von Bagdad einen gährenden Fanatismus unter den Anhängern der schiitischen Lehre, welche Aufstandsversuche gegen ihre religiösen Gegner, die Sunniten, unternahmen. Diesen Fanatismus empfanden auch die jüdischen Gemeinden von Jemen. Dort hatten sich nämlich zwei schiitische Parteigänger, Hattam Monkidh und Azzeddin Othman, der Herrschaft

[1] Abulfaragis Barhebräus Chronicon Syriacum Text p. 424 f.

[2] Folgt aus dem Fragmente in Maimuni's Briefsammlung No. 7 ed. Amst. p. 17.

bemächtigt [1]) und zwangen den Juden das Bekenntniß des Islam durch Androhung schwerer Leiden auf. Auch hier, wie in Afrika und Südspanien, nahmen die Juden indeß nur zum Schein und ganz äußerlich die mohammedanische Religion an (um 1172). Allein da unter ihnen arge Unwissenheit herrschte, so war zu befürchten, daß die gedankenlose Menge aus dem Scheine Ernst machen und von dem Judenthume ganz abfallen würde. Diese Befürchtung lag um so näher, als ein jüdischer Apostat den Gemeinden predigte, Mohammed sei in der Thora angedeutet, und der Islam sei eine neue, göttlich beurkundete Offenbarung, welche das Judenthum ablösen sollte. Dazu kam noch, daß gerade zur selben Zeit in Jemen ein Schwärmer auftrat, der sich als messianischer Vorläufer ankündigte, die eingetretenen Leiden als Vorzeichen des bald zu erwartenden messianischen Reiches angesehen wissen wollte, und die Juden aufforderte, sich bereit zu halten und ihr Hab und Gut mit den Armen zu theilen. Diese Schwärmerei, an welche sich Mancher als an ein Nothseil klammerte, drohte das schwerste Geschick über die Juden Jemen's herauf zu beschwören. Die Frommen waren über alle diese Vorgänge in Verzweiflung, wurden an sich und dem Judenthum irre und waren rathlos, was sie thun, was sie lassen sollten. Da wandte sich der angesehenste Gelehrte unter ihnen, Jakob Alfajumi (o. S. 274), um Rath und Trost an Maimuni, von dem er durch dessen Jünger Kunde erhalten hatte, schilderte ihm die Leiden und Befürchtungen und bat ihn um Bescheid.

Darauf sandte Maimuni ein Trostschreiben in arabischer Sprache an die Gemeinden von Jemen, gerichtet an seinen Correspondenten, aber berechnet für Jedermann (Iggeret Teman), welches ungeachtet seines geringen Umfanges einen reichen Inhalt hat und Zeugniß von des Verfassers hohem Geist und innigem, geläutertem Glauben ablegt. Er suchte darin die Leidenden zur Höhe des gläubigen Bewußtseins zu erheben, von welcher aus das Leiden um des Glaubens willen seinen stechenden Schmerz verliert und das Düster als ein nothwendiges Moment zum Anbruch des Lichtes erscheint. Er sprach sich darin über das Verhältniß des Judenthums zum Christenthum und zum Islam mit einer Schärfe und

[1]) Abulfeda a. a. O.

Bestimmtheit aus, welche seine innigste Ueberzeugung widerspiegelt. Es sei allerdings betrübend, bemerkt der Weise von Kahira, daß an zwei entgegengesetzten Punkten grausige Verfolgungen über die Juden hereingebrochen sind: im Westen unter den Almohaden und im Osten unter den Mohammedanern von Jemen. Indessen kämen sie nicht unerwartet; denn die Propheten hätten sie ganz bestimmt vorher verkündet. „Ueberhaupt weil Gott uns, Söhne Israel's, durch seine Gnade besonders ausgezeichnet und uns zu Trägern der wahren Religion, der wahren Erkenntniß, gemacht hat, hassen uns die Völker, nicht um unsrer selbst, sondern um des Göttlichen willen, das in unsrer Mitte lebt, gewissermaßen um den göttlichen Plan zu vereiteln.“ Seit der sinaïtischen Gesetzesoffenbarung sei keine Zeit vorübergegangen, wo das Judenthum und dessen Bekenner nicht Leiden und Verfolgungen ausgesetzt gewesen wären. Die Völker mit ihrem Hasse seien aber unter drei verschiedenen Gestalten dagegen aufgetreten. Entweder ganz plump mit dem Schwerte, wie Amalek, Sisera, Sanherib, Nebuchadnezar, Titus und Hadrianus, um das Volk der Wahrheit einfach von der Erde zu vertilgen, oder mit der Lügenkunst sophistischer Ueberredung, Perser, Griechen und Römer, um die Lehre des Judenthums zu widerlegen und als falsch darzustellen, oder endlich mit der Maske der Offenbarung, gewissermaßen im Gewande des Judenthums, um es mit geschickter Taschenspielerkunst verschwinden zu machen. Das dem Judenthum feindselige Princip habe nämlich endlich erkannt, daß es weder die Träger der Gotteslehre zu vernichten, noch diese aus deren Herzen zu reißen im Stande gewesen, und es sei auf den Gedanken gekommen, sie durch eine schlaue List zu beseitigen. Es gebe vor, auch eine Offenbarung empfangen zu haben, erkenne zwar die sinaïtische als zu ihrer Zeit berechtigten, spreche ihr aber die fernere Gültigkeit ab. Dieses feindselige, auf Verbannung des Göttlichen von der Erde ausgehende Princip, suche einen Balg für ein göttliches Kind unterzuschieben, um das Judenthum zu fälschen. Die neue Offenbarung von Nazaret und Mekka verhielte sich aber zum Judenthum wie ein noch so kunstfertig ausgeführtes Menschenbild zu einem vollkräftigen Menschenwesen. Nur Kinder und Thoren können ein Bildniß für ein wirkliches Wesen halten. All' dieses, die dreigestaltige bittere Feindschaft der Völker der Erde gegen Israel und seine göttliche Lehre, hätten die Propheten und besonders Daniel vorausgeschaut

und zugleich den Sieg des Judenthums über die Afterreligionen geweissagt.

„Und nun, ihr Brüder", so redete Maimuni in diesem Trostschreiben die Gemeinden von Jemen an, „erwäget diese Wahrheiten und lasset euch nicht von dem Uebermaß der Leiden entmuthigen. Es dient nur dazu, um euch zu prüfen und um zu zeigen, daß nur die Nachkommen Jakob's, die Enkel derer, welche am Sinaï die Lehre empfangen haben, im Besitze der wahren Religion sind." — Wenn der Apostat behauptet, die Thora enthalte Anspielungen auf Mohammed, so halte er noch an einem Wahne fest, den denkende Mohammedaner längst haben fallen lassen; denn diese fanden in dem Gottesbuche so wenig Andeutungen auf Mohammed's Prophetie, daß sie im Gegentheil behaupten, die Juden hätten solche daraus ausgemerzt. Die Beweise, welche der Apostat für die Beurkundung des Islam in der Thora finden wolle, seien Spinngewebfäden.

Die messianische Zeit zu berechnen, wie der Schwärmer von Jemen gefunden zu haben glaubt, sei unrecht; denn sie könne gar nicht genau bestimmt werden, weil sie geflissentlich von dem Propheten in tiefes Geheimniß gehüllt worden sei. Wenn man sich auf Saadia's Beispiel beruft, der ein bestimmtes Jahr als messianisches bezeichnete, so sollte man bedenken, daß derselbe in einer ungläubigen Zeit gelebt und bestrebt gewesen sei, seine Zeitgenossen durch verschiedene Mittel zum Glauben zurückzuführen. Sündhafter sei es aber, die messianische Zeit durch astrologische Alfanzereien zu berechnen. Die kräftigsten Widerlegungen gegen die Wahrheit solcher Berechnungen habe gerade die Gegenwart geliefert. Ein scharfsinniger jüdischer Gelehrter (vielleicht Ibn-Esra) habe nämlich auf astrologischem Wege herausgebracht, der Messias werde in dem Jahre 1146 auftreten, und gerade in diesem Jahre sei in Maghreb (Afrika) die Religionsverfolgung der Almohaden ausgebrochen. Solche messianische Erwartungen haben stets Unglück über das Haus Jakob gebracht. In der Mitte der islamitischen Zeit ist ein falscher Messias in Isfahan (Abu-Isa Obadia) aufgetreten und hat dadurch viel Unheil über die Juden Persien's gebracht. Ebenso hat ein messianischer Verkünder 45 Jahre vorher in Fez (um 1127), ein anderer zehn Jahre vorher in Cordova (um 1117), und ein dritter dreißig Jahre früher in Frankreich (um 1087) durch falsche Zeichen die Juden dieser Gegenden verlockt und in's

Unglück gestürzt [1]). Auch solche falsche messianische Vorspiegelungen und die darauf erfolgenden Unglücksfälle hätten die Propheten voraus verkündet. — Merkwürdig ist aber, daß, obwohl Maimuni messianische Berechnungen so hart verdammte, er sie doch nicht enthalten konnte, in demselben Sendschreiben mitzutheilen, daß nach einer in seiner Familie fortgepflanzten Ueberlieferung, die Prophetie, als Vorläuferin des Messias, im Jahre 1216 wieder ausbrechen werde [2]).

Zum Schlusse ermahnte Maimuni Jakob Alfajumi, sein Sendschreiben copiren zu lassen und es unter die Gemeinden Jemen's zu verbreiten, um sie im Glauben zu stärken. Beim Vorlesen desselben möge indeß große Vorsicht gebraucht werden, damit nicht ein Verräther es zum Gegenstande einer Anklage machen könnte. Er selbst, bemerkte Maimuni, schriebe in Angst wegen der üblen Folgen, die es für ihn haben könnte, allein er bedenke, daß diejenigen, welche für das allgemeine Beste wirken wollen, der Gefahr ruhig in's Auge sehen müssen. — Dieser interessante, mit vieler Wärme geschriebene Trostbrief hat auf die südarabischen Juden einen so günstigen Eindruck gemacht, daß sie, weit entfernt, schwankend im Glauben zu werden, darin erstarkten und lebendigen Antheil an allen Vorgängen der Gesammtjudenheit nahmen. Maimuni fand später Gelegenheit, als er zu hohen Ansehen gelangt war, den politischen Druck und die fanatische Verfolgung aufhören zu machen. Dafür hingen auch die Gemeinden von Jemen ihm mit schwärmerischer Liebe und Verehrung an [3]). Sie schalteten seinen Namen in das tägliche Gebet ein, eine Ehrenbezeigung, die nur den ehemaligen Exilsfürsten in ihrem Glanze zu Theil wurde. Der messianische Schwärmer in Jemen trieb sein Wesen ein ganzes Jahr. Endlich wurde er verhaftet und von einem der Herrscher in's Verhör genommen. Unerschrocken erklärte er, im Auftrage Gottes gehandelt zu haben, und verlangte zur Bekräftigung seiner göttlichen Sendung, daß man ihm den Kopf abschlage, und er hoffe, gleich darauf

[1]) Von diesen drei Pseudomessiassen ist aus andern Quellen Nichts bekannt.

[2]) Iggeret Teman ed. Amst. p. 126 d.

[3]) Nachmani's großes Sendschreiben an die französischen Rabbinen in der Sammelschrift Taalumat Chochma, in der Brünner Ausgabe der Maimun'schen Briefsammlung und neuerdings aus einer Handschrift abgedruckt in Frankel's Monatsschrift 1860 S. 184 ff.

wieder lebendig zu werden. Der Herrscher bemerkte hierauf, daß in diesem Falle er selbst an ihn glauben werde. Darauf wurde der Schwärmer enthauptet, blieb natürlich todt; aber der Wahn starb damit nicht ab. Es fanden sich noch immer Anhänger, welche des Glaubens waren, er werde aus dem Grabe auferstehen. Die Juden Südarabien's wurden aber an vielen Orten in Folge dessen in Geldstrafe genommen [1]).

Erst nach und nach wurde Maimuni's Größe erkannt. Im Jahre 1175 galt er bereits als entscheidende rabbinische Autorität, und es wurden an ihn religiös-gesetzliche Anfragen gerichtet, was immer als Zeichen allgemeiner Anerkennung gelten kann [2]). Der Rabbiner R. Ephraim von Tyrus ließ sich von ihm ein Gutachten ertheilen, daß er, obwohl vermögend, als Talmudkundiger, von den Gemeindelasten frei sei [3]). Nach Ephraim's Tod wendeten sich dessen Jünger, obwohl Stocktalmudisten, die von Wissenschaft keine Ahnung hatten, an Maimuni mit Anfragen über verschiedene talmudische Punkte, welche dieser mit tiefer Sachkenntniß in gedrängter Kürze, wie seine Art war, beantwortet hat (Sommer 1177 [4]). Nur drei unter diesen Anfragen haben einiges Interesse; über den Grenzumfang des heiligen Landes, und inwiefern astronomische Kenntnisse Wichtigkeit für das Judenthum haben. Die letzte beantwortete Maimuni natürlich aus seiner Vorliebe für Wissenschaften: daß der Talmud mit Recht die Kenntniß des gestirnten Himmels empfehle, weil man daraus die Größe Gottes erkennen könne. In der Beantwortung der erstern dagegen zeigte Maimuni, obwohl er in Palästina gelebt hat, daß er keine Ahnung von Geographie hatte [5]). Er war im Himmel heimisch, aber auf Erden fremd. Die dritte der Anfragen von Seiten der Jünger Ephraim's war mit Bezug

[1]) Maimuni's Sendschreiben an die Provençalen.

[2]) Maimuni's Briefsammlung p. 51 f. und Maimuni's Rechtsgutachten (Peer ha-Dor) No. 151.

[3]) Mose Alaschkar's Rechtsgutachten No. 19. Da R. Ephraim 1177 bereits todt war, so fällt dessen Anfrage an Maimuni vorher.

[4]) Ueber die Bescheide an die תלמידי ר' אפרים vergl. Mose b. Maimon hebr. Beil. VII Note und Anmerkungen S. 64. Es sind im Ganzen 32 Nummern, die in der übersetzt gedruckten maimunischen Gutachtensammlung in Unordnung gerathen sind. Die Letzte ist No. 53 das. welche das Datum 1488 Sel. = 1177 trägt; sie behandelt eine astronomische Frage.

[5]) In der Gutachtensammlung No. 4.

auf einen talmudischen Ausspruch: ob ein Jude einen Christen oder Mohammedaner zum Verständniß der heiligen Schrift unterrichten dürfe. Maimuni beantwortete diese Frage dahin, daß es wohl gestattet sei, Christen im Judenthum zu unterrichten, weil sie die heilige Schrift, gleich den Juden, als göttlich anerkennen, und nur Manches darin verschieden deuten; von ihnen sei insofern kein Mißbrauch zu befürchten; möglicherweise sei eine Bekehrung zu erwarten. Dagegen dürfe man keineswegs Mohammedaner in das Judenthum einweihen; weil sie die Göttlichkeit der Bibel nicht anerkennen, so finden sie stets Widersprüche darin mit dem ihnen aus dem Koran Bekannten, und so könnte es zu Gehässigkeiten führen [1]). Obwohl Maimuni die Anhänger des Islam als Verehrer eines einzigen Gottes hochstellte, die damaligen Christen dagegen mit ihrem krassen Trinitätsglauben und ihrer Bilderverehrung als Götzendiener betrachtete [2]), so sprach er sich doch gegen diese wegen ihres Verhaltens zur Bibel milder aus.

Vermöge seiner tiefen Talmudkenntnisse, seines Charakters und seines Rufes scheint Maimuni in demselben Jahre (1177) officiell als Rabbiner von Kahira anerkannt gewesen zu sein [3]). Mit neun

[1]) Das. No. 50 und ausführlicher M. b. Maimon hebr. Beil. a. a. O.

[2]) Iggeret ha-Schemad, Responsum an den Proselyten Obadia, Briefsammlung p. 44 f. verglichen mit Jad ha-Chesaka hilchot Aboda Sara Absch. IX. in den uncensirten Ausgaben und enthalten in Parchi's Kaftor p. 33.

[3]) In der Gutachtensammlung No. 152 ist eine Verordnung Maimuni's und des Rabbinatscollegiums mitgetheilt, die er nur als anerkannter Rabbiner erlassen haben kann. Diese Verordnung trägt ein Datum, das aber jedenfalls corrumpirt ist. Das Datum lautet nämlich 4977 Mundi = 1217, aber in diesem Jahre war Maimuni bereits todt. Zacuto hat dagegen das Datum 4947 = 1187 (Jochasin ed. Filipowski p. 221). Aber auch diese Zahl kann nicht richtig sein; denn es ist unglaublich, daß Maimuni erst nach mehr denn zwanzigjährigem Aufenthalt in Egypten Anstoß an karäischen Bräuchen innerhalb der rabbanitischen Gemeinden genommen haben sollte. Geiger emendirt die Zahl in 4927 (Zeitschrift II. 132 Note, M. b. M. 58). Allein 1167 war M. in Egypten selbst noch eine obscure Person, wie aus Benjamin's Stillschweigen über ihn hervorgeht. Will man darüber zu einiger Gewißheit gelangen, so muß man die Corruptel in dem Datum der Aera Seleucidarum suchen, deren sich M. bedient. Das erstgenannte Datum würde also lauten: א' תקכ"ח, das bei Zacuto: א'תצ"ה. Die Zahl ה ist also jedenfalls festzuhalten. Nun ist das ק im ersten Datum gewiß zu streichen liest man nun פ statt: כ oder צ, was nicht so ferne liegt, so hat man das Datum א'תפ"ח 1488 Sel. = 1177. Früher darf man die Verordnung nicht ansetzen, weil M. erst in der ersten Hälfte der siebziger Jahre Anerkennung gefunden hat, und

Beisitzern bildete er das Rabbinatscollegium. Dieses Amt betrachtete er als ein heiliges Priesterthum, und verwaltete es mit Gewissenhaftigkeit und Umsicht. Wo er Mißbräuche gewahrte, stellte er sich mit aller Entschiedenheit vor den Riß. Als er wahrnahm, daß rabbanitische Frauen in fast allen egyptischen Gemeinden bei ihren Reinigungsbädern karäischen Bräuchen folgten, verordnete er mit dem Collegium, daß sie dieselben einstellen und sich nach talmudischer Vorschrift richten mögen. Da sie aber aus Gewohnheit und Hang nach Bequemlichkeit davon nicht lassen mochten, verhängte er über die widerspenstigen Frauen den Verlust aller Ansprüche an das Vermögen ihrer Gatten als Geschiedene oder Wittwen. Die Ehemänner wurden unter Androhung des Bannes angewiesen, ihre Frauen zur Nachachtung der Verordnung anzuhalten. Dieser Erlaß des maimunischen Rabbinatscollegiums wurde in allen egyptischen Gemeinden verlesen (Sommer 1177 [1]). — Obwohl Maimuni darauf drang, eingeschlichene karäische Bräuche aus dem rabbanitischen Kreise zu beseitigen, so war er doch von überaus milder Duldsamkeit gegen die Anhänger Anan's. Auf eine Anfrage, wie sich Rabbaniten gegen Karäer verhalten sollten, erwiderte er, daß, so lange sie sich in den Schranken des Anstandes halten und auf den Talmud und seine Bekenner nicht schmähen, müsse man ihnen achtungsvoll begegnen, sich ihnen mit Freundlichkeit, Demuth und Friedfertigkeit nähern, sie in ihren Häusern besuchen, ihre Leichen begraben, ihre Trauernden trösten und ihre Kinder in den Abrahamsbund aufnehmen. Schreibt doch der Talmud freundliches Begegnen gegen Heiden und Götzendiener, umsomehr gegen solche vor, welche vom Samen Jakob's abstammen und einen einzigen Gott bekennen. Höchstens sollte man sich von ihnen an ihren selbsterfundenen, von den Rabbaniten abweichenden Festtagen fern halten. Auch dürfe man sie nicht zur Ergänzung von zehn Mitgliedern zum Gebete zuziehen [2]). —

Kraft seines rabbinischen Amtes sorgte Maimuni auch für Anstand in den Synagogen und entfernte auch hier mißbräuchliche

später nicht aus dem angegebenen Grunde. — Im Ms. der Responsen sind mit M. noch 9 gezeichnet (M. b. M. a. a. O.)

[1]) Dieselbe Nummer in der Responsensammlung.

[2]) Das. No. 71 und Briefsammlung S. 45 b. ff.

Gewohnheiten[1]). Er fand nämlich, daß die Gemeinde, weil sie ihrer Pflicht durch das stille Gebet (Schemoneh Esreh) genügt zu haben glaubte, dem lauten Beten des Vorbeters nicht mit Andacht zuhörte, sondern unter einander plauderte und sich überhaupt unanständig dabei benahm. Darüber spöttelten die Mohammedaner, welche ihrem Gottesdienst mit gesammelter Andacht beizuwohnen pflegten, mit Recht. Maimuni, der sich tief verletzt fühlte, wenn das Judenthum dem Gespötte ausgesetzt war, wollte dieser Anstandswidrigkeit in den Synagogen steuern und schaffte zu diesem Zwecke das stille Gebet der Gemeinde ganz ab, ohne Rücksicht darauf, daß es vom Talmud vorgeschrieben ist. Zweckentsprechendes Beten stand ihm höher, als gedankenlose Befolgung der Vorschriften. Dieser Brauch Maimuni's, daß der Vorbeter allein das Hauptgebet vortragen sollte, wurde nach und nach nicht nur in ganz Egypten, sondern auch in einigen Gemeinden Palästina's, in Damaskus und Haleb befolgt und hielt sich bei den einheimischen Gemeinden über drei Jahrhunderte.

Inmitten seiner angestrengten Thätigkeit für Gemeindeangelegenheiten, in der ärztlichen Praxis, und in anhaltendem Studium philosophischer und naturwissenschaftlicher Fächer vollendete Maimuni sein zweites großartiges Werk (8. Kislew = 7. November 1180[2]), das in der jüdischen Welt epochemachend geworden ist, sein Mischneh-Thora oder Religionscodex. Wenn, wie er selbst angiebt, er zehn Jahre hintereinander anhaltend daran gearbeitet hat[3]), so steht die Zeit in keinem Verhältniß zur Größe der Leistung. Man kann dem Uneingeweihten keine Vorstellung von diesem Riesenwerke beibringen, wie er da die entlegensten Einzelnheiten aus dem unübersehbaren Schacht des Talmud zusammengetragen, das Gediegene aus den Schlacken herausgearbeitet, die Einzelnheiten an Ort und Stelle untergebracht, das Talmudische wieder an das Biblische angeknüpft, das Besondere mit dem Allgemeinen verbunden und das scheinbar Zusammenhangslose zu einem organischen Ganzen, zu

[1]) Responsa David Ibn-Abi-Simra (Radbas) ed. Livorno No. 94.

[2]) In einer Handschrift fand Munk, daß es vollendet wurde 1492 Sel. d. h. wenn man den Monat berücksichtigt 1180. Abschnitt Schemitah ist datirt 1176, die Einleitung 1177 und Abschnitt Kiddusch ha-Chodesch 1178.

[3]) Sendschreiben an R. Jonathan und an die Gemeinde von Lünel, Gutachtensammlung No. 41.

einem Kunstwerke zusammengekittet hat. Mit Recht legte er selbst besonderes Gewicht auf die kunstvolle Gruppirung im Mischneh-Thora, deren Schwierigkeit nur von tiefen Sachkundigen gewürdigt werden könne [1]). Wenn der Talmud einem dädalischen Bau gleicht, in dem man sich kaum mit einem Ariadnefad zurechtfinden kann, so hat Maimuni daraus eine wohlgeordnete Anlage geschaffen, mit Flügelgebäuden, Hallen, Gemächern, Kammern und Kämmerchen, in denen sich der Fremde ohne Führer, von passenden Ueberschriften und Nummern geleitet, orientiren und einen Ueberblick über alles im Talmud Enthaltene gewinnen kann. Nur der klare systematisch denkende, von Ordnungssinn erfüllte Kopf Maimuni's konnte Solches zu Stande bringen.

Neben den formellen Vorzügen und der unvergleichlichen, abrundenden Architektonik, hat dieses Werk inhaltlich eine entschiedene Bedeutung für den Entwicklungsgang der jüdischen Geschichte. Alle die verschiedenen Richtungen, welche Maimuni's Vorgänger auf dem Boden des Judenthums einseitig ausgebildet haben, hat er darin zu schönster Harmonie vereinigt. Nichts ist darin bevorzugt und Nichts zurückgesetzt. Das Philosophische, das Sittliche, das Ritualgesetzliche und, so zu sagen, die gemüthliche Seite des Judenthums, die sich in der Hoffnung auf die messianische Erlösungszeit ausspricht, Alles ist in diesem Werke gleichmäßig gewürdigt und zur Vollberechtigung erhoben. Maimuni hat darin die verschiedenen Bahnen, in welche das Judenthum geführt wurde, vereinigt und in einen Punkt zusammenlaufen lassen. Er machte damit den vollen Abschluß mit all' den Bestrebungen, welche seit Saadia, der das Judenthum dem Bewußtsein näher zu bringen und es begrifflich zu erfassen versuchte, zu Worte gekommen waren. Er führte für die gewaltige Geistesarbeit von mehr als drei Jahrhunderten den nöthigen Ruhepunkt herbei. Das maimunische Werk bildet daher den Gipfel derjenigen Richtung, welche mit R. Jochanan b. Sakkai nach Abstreifung der politischen Seite ihren Anlauf nahm. Von jetzt an konnte auf dem bis dahin eingeschlagenen Wege mit den gegebenen Mitteln unter den gangbaren Gesichtspunkten nichts Neues mehr geschaffen werden; nur Einzelnes konnte noch hier und da berichtigt, besser ausgearbeitet, an dem Ganzen aber nichts mehr geändert werden.

[1]) Das.

Man kann fast sagen, daß Maimuni einen neuen Talmud geschaffen hat. Es sind zwar die alten Elemente, man kennt ihren Fundort, ihr Vorkommen, ihr ursprüngliches Gefüge, aber unter dieser Behandlung, Gruppirung und Verarbeitung nimmt sich Alles ganz anders aus. Der Rost ist entfernt, das entstellende Beiwerk beseitigt, alles erscheint umgegossen, geglättet, frisch und neu. Die Mischnah, der Grundbau des Talmud, beginnt mit der Gesetzesfrage: „Zu welcher Stunde darf man den Abschnitt Schema Abends lesen?" und schließt mit der Diskussion, wann Dieses oder Jenes levitisch unrein wird. Maimuni dagegen beginnt seinen talmudischen Codex: „Der Hauptgrund und die Säule aller Weisheit ist, zu erkennen, daß es ein Urwesen giebt, welches alle Creatur in's Dasein gerufen hat", und schließt mit den Worten: „die Erde wird einst voller Erkenntniß werden, wie das Wasser den Meeresgrund bedeckt." Es schwebt über diesem Werke ein eigner Duft, es weht darin der Geist vollendeter Weisheit, ruhiger Besonnenheit und tiefer Sittlichkeit. Maimuni hat so zu sagen die Philosophie talmudisirt und den Talmud metaphysicirt. Er hat die Philosophie in den Religionscodex aufgenommen und ihr dort das ebenbürtige Bürgerrecht neben der Halacha eingeräumt. Wenn sie auch früher von jüdischen Denkern gepflegt und auf das Judenthum angewendet wurde, von Philo bis auf Abraham Ibn-Daud, so galt sie diesen selbst noch immer als eine Außenseite, die mit dem praktischen Judenthum, wie es täglich und stündlich geübt wird, nichts zu schaffen hat. Maimuni dagegen hat sie in das Allerheiligste des Judenthums eingeführt und so zu sagen Aristoteles neben den Lehrern des Talmud Platz angewiesen. Ein großer Theil des ersten Buches seines Werkes (Sefer Madda) ist philosophisch gehalten.

Es beginnt mit dem höchsten Prinzipe des Judenthums, mit dem Dasein Gottes und dem Einheitsbegriffe, und behandelt dieses Thema in den damals üblichen Schulformeln: Gott ist die alleinige Ursubstanz, er leitet den höchsten Sphärenkreis, der ohne ihn ohne Bewegung wäre. So wurde nämlich damals der Beweis vom Dasein Gottes geführt. Der Codex fährt aber fort, diesen philosophischen Gedanken in eine talmudisch gehaltene Gesetzesformel zu bringen: das Erkennen dieser Wahrheit sei eine religiöse Pflicht. Damit war die philosophische Erkenntniß religiös geweiht und für eben so wichtig hingestellt, als der Sabbat und die Speisegesetze.

Wie ein philosophisches Lehrbuch setzt der maimunische Codex auseinander, daß Gott sowie einzig, so auch unkörperlich gedacht werden müsse, erklärt, daß die körperlichen Formen der Geisteswelt (die intelligiblen, getrennten Formen) in der Bibel Engel genannt würden, und steigt von der höhern Welt zur Welt der Himmelssphäre und zu den vier Elementen des Erdenlebens, und damit von der Metaphysik zur Physik herab. Die aristotelische Weltanschauung wird talmudisirt, indem angenommen wird, der Talmud begreife unter Ma'aße Merkaba die Lehre von der höhern Welt und unter Ma'aße Bereschit die Lehre von der Natur, und beide zusammen kenne er unter dem Namen Pardes — eine Selbsttäuschung, von der sich Maimuni nicht loswinden konnte. Er geht sogar so weit, zu behaupten, daß die Beschäftigung mit der philosophischen Theorie einen höhern Werth habe, als die mit dem Gesetze des Judenthums. Von der Metaphysik geht der Codex des Mischne-Thora zur Sittenlehre über, entwickelt sie zu einem hohen Ideale, Alles auf talmudischer Basis, zieht sogar die Gesundheitspflege (Diätetik) mit hinein und stellt Alles das als religiöse Pflicht, als Halacha hin.

Sämmtliche Gesetze in Betreff des Götzendienstes fließen in diesem Codex aus dem Begriffe der reinen Gotteserkenntniß als nothwendige Consequenz, und jede Art von Aberglauben wird als vernunftwidrig verdammt. Die Wissenschaft wird darin auf eine so hohe Stufe gestellt, daß sie in gleichen Rang mit dem Talmudstudium gesetzt wird. Der Fromme soll seine von Geschäften übrige Zeit der theoretischen Beschäftigung zuwenden, einen Theil für die heilige Schrift, einen Theil für die Mischnah und einen Theil für die Erörterungen aus und nach dem Talmud. Die Beschäftigung mit Metaphysik und andern Wissenschaften gelte aber gleich der mit dem Talmud[1]). Bemerkenswerth ist noch, daß der maimunische Gesetzescodex die Unsterblichkeitslehre und zwar in eigenthümlicher Auffassungsweise mit aufgenommen hat. Bis dahin wurde die vom Judenthum verheißene Seligkeit für die Frommen mit der Auferstehung in Verbindung gesetzt. Die Gerechten aller Völker und sämmtliche Israeliten, welche im Tode ihre Sünden abgebüßt haben, werden mit ihren Leibern auferstehn, und für diese werde dann eine neue, bessere Welt, ein höherer Zustand, die zukünftige Welt

[1]) Hilchot Talmud Torah I 12.

(Olam Habbah, ὁ αἰὼν ὁ μέλλων[1]), eintreten. Diese Welt wurde mit der messianischen Erlösung in Verbindung gesetzt. Maimuni wich davon ab und ging dabei von seiner eigenthümlichen (aristotelischen) Seelenlehre aus. Die Seele sei nicht an sich unsterblich, sondern sei nur eine Kraft, sich zum Höchsten hinaufzuschwingen. Habe sich die Seele mit den höchsten Gedanken von Gott und der Geisteswelt erfüllt, sich solchergestalt von den Banden der Leiblichkeit und der Vergänglichkeit befreit und die höhere geistige Stimmung durch sittliches Leben, als Gesinnung und unerschütterliche Ueberzeugung, dauernd zu erhalten gewußt, so sei sie dadurch unsterblich geworden, sie habe sich dann die Unsterblichkeit, das ewige Leben, errungen und könne mit dem Absterben des Leibes gar nicht vergehen, sondern trete in das Lichtreich der Geisteswelt ein. Das eben sei die vom Talmud verheißene „zukünftige Welt", obwohl sie eigentlich nicht zukünftig ist, sondern unmittelbar nach dem Tode eintritt. Diese durch philosophisches, d. h. religiöses und sittliches Leben selbst erworbene Seligkeit sei den Frommen verheißen als Lohn für ihren Wandel. Die Strafe der Sünder sei eben so natürliche Vergänglichkeit ihrer Seele, weil sie sich nicht zur Ewigkeit und Unsterblichkeit zu erheben vermocht hat. Sie vergehen einfach, weil ihre Seele eben so vergänglich geblieben ist, wie ihr Leib. Diese Lehre von Belohnung und Bestrafung stellt der Codex als talmudisch auf[2]). Die Lehre von der leiblichen Auferstehung konnte Maimuni füglich nicht in seine Theorie einreihen und nahm sie nur gewissermaßen aus Gefälligkeit, weil sie in einigen biblischen Schriften und im Talmud behauptet wird, mit auf, ohne sie näher zu begründen.

Nach seiner Auffassungsweise mußte Maimuni die erwartete messianische Zeit ebenso von der Auferstehung loslösen, wie er diese von der jenseitigen Seligkeit getrennt hat. Er stellt sie ganz nüchtern als eine politische Wiedergeburt auf, die ohne Wunder vor sich gehen werde. Es werde einst in einer günstigen Zeitlage ein Sproß vom Hause David's auftreten, der sich nicht durch Wunderzeichen, sondern durch tiefe Religiosität bewähren werde. Er werde alle Israeliten zu einem so innig religiös-sittlichen Leben anhalten, glückliche Kriege durch Gottes besondern Schutz, wie sein Urahn

[1]) Auch in den Evangelien wird die Eschatologie nur so aufgefaßt.
[2]) Hilchot Teschubah VIII 8.

David, führen, ein jüdisches Reich in Palästina gründen und alle Völker zum Dienste des einzigen, heiligen Gottes berufen. In der messianischen Zeit werde es keinen Streit und keinen Krieg geben, die wilden Leidenschaften werden ruhen, denn eine Fülle des Segens werde sich über die Menschen ergießen, und die Menschen werden sich nicht um Besitz und Genuß abzumühen brauchen, sondern ihr ganzer Sinn wird auf höhere Gotteserkenntniß gerichtet sein; aber der ordnungsvolle Lauf der Dinge wird nicht unterbrochen sein. Was die Propheten von dieser Zeit prophezeit haben, von dem friedlichen Wohnen des Lammes neben dem Wolfe, das sei nicht buchstäblich, sondern nur als Parabel von dem tiefen Frieden unter den Menschen, gesichert durch die Herrschaft des Gesetzes, zu fassen[1]).

Ueberall, wo der Gegenstand Gelegenheit dazu bot, räumte Maimuni in seinem Werke der Wissenschaft Gleichberechtigung mit dem talmudischen Lehrinhalt ein. Bei dem Kapitel über den jüdischen Festkalender behandelt er die Astronomie nach den damaligen Stand dieser Wissenschaft und verfehlt nicht, dabei zu bemerken, daß es bei wissenschaftlichen Punkten gleichgültig sei, ob die Wahrheit von Propheten oder von nichtjüdischen Weisen stamme[2]). Nicht selten geht Maimuni in dem Codex des talmudischen Judenthums über ganz bestimmte talmudische Aussprüche hinweg, in so fern sie seine philosophische Ueberzeugung vor den Kopf stoßen, namentlich in solchen Punkten, die mit der Mystik, mit magischer Praxis und mit abergläubischen Anschauungen in Verbindung stehen. Sein Grundsatz war, man soll seinen gesunden Sinn nicht fahren lassen „Die Augen sind vorne und nicht hinten"[3]). — Wie er Geist und wissenschaftlichen Hauch in das halachische Judenthum gebracht hat, so hat er auch in die Methode der Behandlung des Talmudstoffes Einfachheit eingeführt. Nichts war ihm widerwärtiger, als weitläufige Auseinandersetzungen, wo dem Unwesentlichen und der Form ebensoviel Raum und Wichtigkeit zugewiesen wird, wie dem Wesentlichen und der Hauptsache, gerade diejenige Seite, worin die Tossafisten so bedeutend waren. Er würde, bemerkt er einmal selbst,

[1]) Hilchot Melachim XI, XII.
[2]) Hilchot Kiddusch ha-Chodesch XVII 25.
[3]) Briefsammlung p. 6b.

den ganzen Stoff des Talmud in ein einziges Kapitel zusammengefaßt haben, wenn er es vermocht hätte [1]).

Der Zweck seiner Arbeit war auch eigentlich, die Kenntniß des ganzen Judenthums, des biblischen und talmudischen (das ihm in eins zusammenfloß) zu vereinfachen. Er wollte die Weitläufigkeit und Dunkelheit, welche durch die talmudische Sprachform, die Diskussionen, die mangelhaften Erklärungen der Gaonen zum Talmud das Studium desselben so sehr erschwerten, wenn nicht unmöglich machten, so doch verminderten, das Chaos lichten, Ordnung in das Zusammengewürfelte bringen. Sein Werk sollte sämmtliche vorangegangene Arbeiten überflüssig machen. Der Rabbiner, welcher Vorkommnisse des täglichen Lebens in religiösen und richterlichen Angelegenheiten zu entscheiden hat, der Fromme, welcher seiner religiösen Pflicht, das Gesetz zu kennen, genügen will, der Wißbegierige, welcher sich Talmudkenntniß aneignen möchte, soll sich nicht mehr durch das Dornengestrüppe der halachischen Diskussion hindurchzuwinden brauchen, sondern neben der heiligen Schrift sich aus dem Codex des Mischneh-Thora vollständige, allseitige Belehrung holen können. Er gab nicht undeutlich zu verstehen, daß sein Werk den Talmud, wenn nicht beseitigen, so doch entbehrlich machen sollte [2]). Er verfaßte es deswegen in der leichtverständlichen neuhebräischen Sprache (Mischnah-Idiom), um es für Jedermann zugänglich zu machen und auf diese Weise die Gesetzeskunde und überhaupt die Kenntniß des Judenthums zu verbreiten [3]). Freilich verstieß er damit gegen die Anschauungsweise seiner rabbinischen Zeitgenossen, welche den Talmud gleich der heiligen Schrift behandelt wissen wollten, in dem kein Wort überflüssig, und daher die eingehende Beschäftigung mit dem Texte unerläßlich sei.

Bei seiner Denkweise, alle Einzelnheiten auf faßliche Gründe zurückzuführen und auf Nothbehelfe Nichts zu geben, konnte es nicht fehlen, daß Maimuni hier und da bei der Feststellung der Ergebnisse von der talmudischen Art der Begründung abwich und einen eignen Weg einschlug. Namentlich ging er in einem ein-

[1]) Tractat de resurrectione p. 103 b.

[2]) Einleitung zu Mischneh-Thora und zu S. ha-Mizwot. In dem Schreiben an Pinehas von Alexandrien (das. 18 b.) bemüht sich Maimuni, seine Intention abzuschwächen.

[3]) Einleitung zu S. ha-Mizwot.

schneidenden Punkte über den Talmud hinaus. Da er das ganze gesetzliche Judenthum in allen seinen Theilen auseinandersetzen und das Verhältniß des Talmudischen zum Biblischen deutlich auseinandertreten lassen wollte, so mußte er den Begriff dessen, was biblisch sei, scharf bestimmen. Diese Scheidung machte er nun keineswegs selbständig, sondern ließ sich darin zum Theil vom Talmud leiten. Da dieser nun angiebt, daß das biblische Judenthum aus 248 Geboten und 365 Verboten bestehe, so beruhigte sich Maimuni dabei und hielt es nur für seine Aufgabe, theils diese Zählung als richtig nachzuweisen, theils zu bestimmen, was ernstlich als ein biblisches Gebot oder Verbot anzusehen sei. Seine Vorgänger, Simon aus Kahira und die liturgischen Dichter, welche sie zum Thema belehrender Poesie gemacht hatten, waren bei der Aufzählung derselben mit vieler Willkühr verfahren und hatten rein Talmudisches (oder Rabbinisches) als ein biblisches Gesetz hingestellt. Um nun die vielfachen Irrthümer in Betreff der Zählung zu widerlegen, verfaßte Maimuni als Anhang zu seinem Codex ein Werk in arabischer Sprache „das Buch der Gesetze“ Kitab Aschariah: (Sefer ha-Mizwot[1]), worin er kritisch die Zählungsweise angab und vierzehn Regeln darüber aufstellte. Hier nun, wie in seinem Codex, sprach er den Grundsatz aus, daß nicht Alles, was der Talmud aus Schriftversen vermittelst der dreizehn Regeln oder sonst wie als biblisch ausgiebt, als solches zu betrachten sei; denn nur, was ohne Meinungsverschiedenheit als biblisch hingestellt wird, dürfe als solches gelten; sobald aber in Betreff der Ableitungen die Meinungen der Talmudisten auseinandergehen, so sei das eben ein Beweis, daß die Herleitung nicht auf Ueberlieferung beruhe, sondern nur eine Anlehnung eines soferischen Gesetzes (Dibre Soferim) an einen Schriftvers sei. An der Ueberzeugung, welche Maimuni in der Jugend in seinem Mischna-Commentar aussprach, daß über traditionelle Gesetze keine Meinungsverschiedenheit herrschen könnte, daß sie ihrer Natur nach nicht der Vergessenheit unterliegen, sonst hätte sie der Gesetzgeber nicht neben dem Schriftlichen dem Gedächtnisse anvertrauen können, an dieser Ueberzeugung hielt er auch im reifen Alter fest und beschränkte demgemäß die Zahl der überlieferten Gesetze, der mündlichen Lehren, auf ein geringes Maaß. Von

[1] In's Hebräische übersetzt von Samuel Ibn-Tibbon, erster Druck Constant. 1515.

diesem Gesichtspunkte aus stellte Maimuni den Lehrsatz im Codex auf, daß jeder religiöse Gerichtshof befugt sei, die Herleitung eines Gesetzes aus dem Schrifttexte, wenn auch noch so sehr von einem vorangegangenen Gerichtshofe behauptet, zu widerlegen und andrer Ansicht zu sein. Die Schriftforschung, auch für gesetzliche Normen, sei frei, sobald sie nicht vom Talmud selbst durch eine deutliche, unbestrittene Ueberlieferung beschränkt werde[1]). Offenbar hat sich Maimuni bei dieser kühnen Ansicht von den Einwendungen der Karäer gegen die mündliche Lehre leiten lassen. Er machte ihnen, ohne sich dessen klar bewußt zu sein, das Zugeständniß, daß eine wahrhafte Tradition nicht einer Meinungsverschiedenheit unterliegen könne, sondern von Geschlecht zu Geschlecht über allem Zweifel erhaben fortgepflanzt sein müsse. Er glaubte aber auch damit auf dem Boden des Talmud zu stehen, wie er denn überhaupt der Meinung war, daß er nur selten, höchst selten seine eigene Ansicht in den Codex hineingetragen, sonst aber Alles auf die Quellen des Talmud und der dazu gehörigen Urkunden begründet habe, und später nur eines bedauerte, diese Quelle nicht kurz und faßlich angegeben zu haben[2]).

Obwohl Maimuni's Theorie, consequent durchgeführt, geeignet ist, das talmudische Judenthum zu lockern, so stand es ihm in der Praxis so hoch, daß er nichts Höheres darüber kannte. Die talmudischen Weisen waren für ihn maßgebende Autoritäten, die nur eine Stufe niedriger, als die Propheten eingenommen; sie waren für ihn Ideale, denen nachzueifern zu einem tugendhaften, religiös-vollkommenen Leben führen könne. Die von ihnen ausgegangenen Gesetzesbestimmungen, seien es Anordnungen oder verhütende Umzäunungen, dürften nur unter den im Talmud selbst angegebenen Umständen aufgehoben werden, sonst haben sie unverbrüchliche Gültigkeit, von denen sich kein frommer Israelit lossagen dürfe. Maimuni dachte sich sämmtliche rabbinische Gesetze als von einer mit Autorität bekleideten, die jüdische Nation vertretenden, religiösen Behörde (Bet-Din) ausgegangen, deren gesetzgebende Befugniß von der heiligen Schrift, von der Thora, selbst im Voraus anerkannt

[1]) Hilchot Mamerim II 1. S. ha-Mizwot Regel 2. Briefsammlung 22 a. Gutachtensammlung No. 144 und Einl. zur Mischnah. Die Einwendungen dagegen vergl. Jair Chajim Bachrach Chawot Jair No. 192.

[2]) Briefsammlung S. 20 f.

sei, daß man von ihren Vorschriften weder rechts noch links abgehen dürfe [1]). Für die Praxis sei daher der Unterschied von geringer Bedeutung, ob ein Gesetz biblisch oder rabbinisch sei; beide Gattungen müßten mit gleicher Gewissenhaftigkeit beachtet werden. Nur aus diesem Umstande, daß ihn das ganze talmudische Judenthum nach der praktischen Seite mit einem heiligen, unverbrüchlichen Charakter bekleidet schien, ist es erklärlich, wie er ihm eine so selbstaufopfernde Hingebung widmen konnte, daß er ihm Schritt für Schritt folgte, um die weit auseinander liegenden Einzelnheiten zu einem einheitlichen Ganzen zu ordnen. Maimuni war nicht der Mann, der anders dachte, als er handelte. Die verkörperte Wahrheitsliebe, war ihm nichts so sehr verhaßt, als die Heuchelei, in der Theorie etwas gering zu schätzen und sich ihm aus Rücksichten der Praxis anzubequemen. Er konnte in einer Selbsttäuschung befangen sein, aber nicht ein zwiespältiges Leben führen. Seine gutachtlichen Aeußerungen zeugen, welche Verehrung er für das talmudische Judenthum hegte, mit welcher Gewissenhaftigkeit er es behandelte. Sein talmudischer Codex muß daher als ein Ausfluß seiner tiefsten Ueberzeugung betrachtet werden, oder er bleibt räthselhaft. In größter Unbefangenheit erzählt er von sich, daß er mit eigener Hand nach talmudischer Bestimmung die Thorarolle für sich abgeschrieben und am Vorabend des Trauertages zum Andenken an den Fall Jerusalem's weiter nichts als trockenes Brod und Wasser genossen habe [2]). Es ist wohl nicht erfunden, was seine eigenen Enkel von ihm erzählen, daß Maimuni sich Gewissensbisse über seinen Aufenthalt in Egypten gemacht habe, weil es nach talmudischer Vorschrift nicht für einen Sohn Israel's gestattet sei, auch nur zeitweilig in diesem Lande zu wohnen. In jedem Briefe habe er zu seiner Unterschrift die Worte hinzugefügt: „der Unglückliche, der gezwungen ist, täglich ein dreimal verschärftes Verbot zu übertreten“ [3]). Sein Privatleben war ganz vom talmudischen Judenthum durchweht und getragen. Er kannte nichts Höheres als ein Talmudbeflissener (Talmid Chacham) zu sein, und zwar im vollen Sinne des Wortes, und stellte an einen solchen die strengsten Ansprüche der Sittlichkeit, Gewissenhaftigkeit und Selbstlosigkeit.

[1]) Hilchot Mamerim II 2 f.

[2]) Hilchot Sefer Thora IX 10, Hil. Taanijot V 9.

[3]) Parchi Kaftor c. 5 ed. Edelmann S. 12.

Maimuni hat allerdings durch seinen Religionscodex dem rabbinischen Judenthum einen festen Halt gegeben. Auf der andern Seite hat er es aber auch in feste Bande geschlagen. Vieles, was im Talmud selbst noch flüssig und deutbar ist, hat er zu einem unangreifbaren Gesetz erstarren lassen. Wie er in das Judenthum Glaubensartikel eingeführt hat, welche mit dem Denken das Denken beschränken sollten, ebenso hat er mit seinem codificirenden Abschließen der Gesetze dem Judenthum die Bewegung geraubt. Ohne Rücksicht auf die Zeitlage, in welcher die talmudischen Bestimmungen entstanden sind, stellte er sie als für alle Zeiten und auch unter veränderten Umständen verbindlich hin. Maimuni war darin viel strenger als die Tossafistenschule, welche einem allzuscharfen talmudischen Gesetze die Spitze abbrachen, indem sie in tief eingehender Ergründung desselben herausbrachten, es sei gar nicht für anders geartete Zeiten anwendbar. Hätte Maimuni's Codex die Alleinherrschaft behauptet, wie es Anfangs den Anschein hatte, und den Talmud aus dem Kreise der Lehrhäuser, der Religionsbehörden und der jüdischen Gerichtshöfe verdrängt, so wäre das talmudische Judenthum, ungeachtet des Gedankenstoffes und der wissenschaftlichen Behandlung, die Maimuni dazu gethan hat, einem Versteinerungsprozeß verfallen, welcher übele Folgen hätte herbeiführen können.

Elftes Kapitel.

Maimuni (Fortsetzung).

Folgenreiche Wirkung von Maimuni's Religionscodex. Gegnerschaft gegen denselben. Joseph Ibn-Aknin. Maimuni wird Hofarzt. Seine Bedeutung als medicinischer Schriftsteller. Jerusalem wieder von Juden bevölkert. Samuel b. Ali's Feindseligkeit gegen Maimuni. Der More Nebuchim und seine Bedeutung. Maimuni's Abhandlung über die Auferstehung. Maimuni's Einfluß auf die Gemeinden der Provence. Maimuni Leibarzt des Sultans Alafdhal und seine Makrobiotik. Maimuni's Lebenweise im Alter. Sein Tod und die Trauerfeierlichkeit um ihn. Sein Grab.

1180—1205.

Maimuni's Religionscodex des Judenthums warf einen mächtigen Gährungsstoff in die jüdische Welt; er wirkte nicht wie ein Buch, sondern wie eine folgenschwangere That, aufregend, hinreißend, umgestaltend. Kaum war das Werk veröffentlicht, so wurde es von Copisten vervielfältigt und verbreitet in Arabien, Palästina, dem Morgenlande einerseits, in Afrika, Spanien, Südfrankreich und Italien andererseits. Zehn Jahre später konnte der Verfasser ohne Ruhmredigkeit sagen, es sei bis an's Ende der bewohnten Erde gedrungen [1]). Es wurde nicht blos gelesen, sondern zum Grundbuche der jüdischen Religion erhoben, wie eine neue Bibel oder ein neuer Talmud. Ein Zeitgenosse giebt den Eindruck und die Wirkung wieder, welche Maimuni's Werk in Spanien hervorgebracht hat [2]): „Ehe das Werk nach Spanien gelangte, war die Beschäftigung mit

[1]) Sendschreiben an die Marseiller Gemeinde, Briefsammlung 5 b, an Samuel b. Ali das. 38 b, an Joseph b. Aknin das. 15 a und im vollständigen Sendschreiben (in Birchat Abraham ed. Goldberg, Lyck 1860) in der unpaginirten Einl. Blatt 3 a unten.

[2]) Sendschreiben des Scheschet Benveniste an die Weisen Lünel's, handschriftlich im Besitze des Herrn Carmoly, dessen Gefälligkeit ich eine Copie desselben verdanke.

Alfâßi's Werk und noch mehr mit dem Talmud für die jüdischen Bewohner so sehr schwierig, daß sie auf den Ausspruch des Rabbiners angewiesen waren; denn sie wußten sich nicht zurechtzufinden, das Ergebniß aus der weitläuftigen Diskussion festzustellen. Sobald sie aber Maimuni's Codex in die Hände bekamen, der ihnen wegen der faßlichen Sprache zugänglich war, und die lichtvolle Ordnung in demselben bewunderten, und namentlich als sie die Wahrheit und die tiefe Sittenlehre darin wahrnahmen, gingen ihnen die Augen für die hohe Bedeutung desselben auf. Sie kopirten ihn jeder für sich, ihr Geist vertiefte sich darein: es versammelte sich Jung und Alt, um sich den Inhalt anzueignen. Es giebt jetzt viele Kundige des Gesetzes, die bei einem Rechtsstreite sich ein selbständiges Urtheil zu bilden und die Entscheidung des Richters zu controliren im Stande sind". Und wie in Spanien, so war es überall, selbst im Morgenlande, wo das Talmudstudium eifriger betrieben wurde. Die Verehrung für den großen Meister wuchs mit jedem Tage, namentlich als man allmälig erfuhr, daß sein Privatleben dem Ideale entsprach, das er von einem jüdischen Weisen entwarf. Man spendete ihm die überschwänglichsten Lobeserhebungen: „Der Einzige des Zeitalters", „die Fahne der Rabbinen", „der Erleuchter der Augen Israel's", waren noch bescheidene Titel. Es gehörte die ganze sittliche Kraft Maimuni's dazu, um von dem ihm gespendeten Weihrauch nicht betäubt zu werden. Maimuni's Name erklang von Spanien bis Indien und von dem Quelllande des Euphrat und Tigris bis Südarabien, und verdunkelte alle zeitgenössischen Berühmtheiten. Die gelehrtesten Männer ordneten sich seinem Urtheil unter und erbaten sich in demuthsvollen Aeußerungen Belehrung von ihm; er galt als höchste Autorität für die jüdische Gesammtheit, die in ihm ihren würdigsten Vertreter verehrte.

An kleinlichen Gegnern, die ihm seine Alle überragende Größe mißgönnten, hat es ihm auch nicht gefehlt, jene winzigen Rabbinerlein, welche, äußerlich mit dem Talmud vertraut, im Besitze aller Weisheit zu sein glaubten und durch Maimuni's Werk unangenehm aus ihrem Traume geweckt wurden. In Kahira selbst würdigten einige Stocktalmudisten den Codex keines Einblickes, damit es nicht hieße, sie hätten etwas daraus gelernt[1]). Andere meinten, nur das

[1]) Brief an Joseph b. Aknin das.

Lehrhaus zu Bagdad sei die wahre Lehrstätte für Talmudkenntniß; wer nicht an dieser Quelle geschöpft, könne nicht als gründlich Eingeweihter angesehen werden; folglich verdienten Maimuni's Entscheidungen keine unbedingte Anerkennung [1]). Solche Kleingeister bildeten sich ein, es hinge nur von ihnen ab, ein gleiches oder noch besseres Werk über sämmtliche Gesetze des Judenthums zu verfassen [2]). Das Haupt dieser kleinlichen Gegnerschaft war jener Samuel b. Ali in Bagdad (o. S. 277), der auf seinem reich ausstaffirten Gaon-Throne und stets umgeben von seinen Sklaven mit Geißelruthen bewaffnet, keinen neben sich, geschweige denn über sich anerkennen mochte. Maimuni setzte dem geheimen Krieg von dieser Seite gegen ihn und sein Streben die Verachtung eines Weisen entgegen. Er hatte aber auch ehrliche Gegner an solchen, welche fühlten, daß Maimuni's Auffassung des talmudischen Judenthums nicht Fleisch von ihrem Fleische sei, daher in dem Codex Ketzerei witterten und Gefährdung der Alltagsreligion darin erblickten. Worin aber die dem Judenthum fremden und unangemessenen Elemente lagen, das verstanden nur die Gebildetern; die Einfältigen dagegen hielten sich an untergeordnete, ganz unwesentliche Punkte und ereiferten sich darüber, als wenn die Grundlehren der Religion in Gefahr wären.

So brach in Alexandrien nach dem Bekanntwerden des maimunischen Werkes ein förmlicher Volksaufstand dagegen aus, weil darin gelehrt wird, daß das Baden vor dem Gebete wegen nächtlicher Zufälle — das die morgenländischen Juden von ihren mohammedanischen Nachbarn angenommen hatten — unwesentlich sei. Gemeindeglieder rotteten sich zusammen und drohten der mohammedanischen Behörde Anzeige davon zu machen, daß diejenigen, welche Maimuni's Codex zur Norm angenommen hatten, Neuerungen in die Religion einführen wollten. Pinchas b. Meschullam, der eingewanderte Provençale (o. S. 285), welcher im Streite mit einem andern Mitgliede des Rabbinats, einem Anhänger Maimuni's, lebte, hörte die Schreier an und entschied in einem Vortrage, daß das Baden allerdings eine wesentliche religiöse Pflicht sei. Darauf benachrichtigte er Maimuni von der gegen dessen Codex herrschenden mißvergnügten Stimmung und fügte seinerseits einige Ausstellungen daran hinzu, die geeignet sind zu vergegenwärtigen, gegen welche

[1]) Das.

[2]) Das.

hartnäckige Vorurtheile der Weise von Fostat zu kämpfen hatte, und mit welcher Besonnenheit und Ruhe er sie widerlegte. Pinehas tadelte zunächst, daß Maimuni den Inhalt der jüdischen Religionsgesetze auseinandergesetzt habe, ohne die Namen der sie tragenden Autoritäten dabei zu nennen; dadurch würden die Namen jener heiligen Männer bei dem Volke in Vergessenheit kommen. Er rügte ferner, daß durch den Codex der Talmud überhaupt beseitigt zu werden in Gefahr sei, indem die Gesetzesbeflissenen, statt sich in die talmudischen Diskussionen zu vertiefen, sich das Studium leichter machen und Mißverständnissen ausgesetzt sein würden, wenn sie nicht die Grundquelle zu Rathe zögen. Endlich machte er eine Ausstellung daran, daß Maimuni nicht die Belege aus dem Talmud und den dazu gehörigen Schriften genau angegeben habe, um zu erkennen zu geben, auf welchen Gründen die von ihm aufgestellten Gesetze beruhen. — Als Maimuni dieses Schreiben empfing, war er von einer schweren Krankheit befallen und konnte es erst nach seiner Genesung, und zwar gedrängt von Pinehas' zweitem, demuthsvollerem Briefe, beantworten. Diese Antwort ist eine Urkunde für Maimuni's entschiedene, offene, Strenge mit Milde paarende Gesinnung. „Wisse", bemerkt er unter Anderm, „wisse, daß ich nicht zu denen gehöre, welche Verleumdungen ihr Ohr leihen. Ich weiß auch zu unterscheiden, wie viel das Gerücht, von Mund zu Mund fortgepflanzt, zu übertreiben pflegt. Aber wenn ich selbst mit meinen Ohren vernähme, daß mich Jemand geschmäht und meine Arbeit geringschätzt, so bliebe ich unempfindlich dabei und würde es verzeihen und vergessen" [1]).

Maimuni war seit seiner Niederlassung in Egypten von vielen Unglücksfällen heimgesucht worden, als wollte das Mißgeschick seine Gesinnung und sein Gottvertrauen auf die Probe stellen. Siechthum, Geldverlust, Sterbefälle wechselten mit einander ab. Erst vom Jahre 1185 an kehrte ihm das Glück seine freundliche Seite zu. In diesem Jahre wurde ihm ein Sohn geboren, der seine Freude und sein Stolz war, und erwarb er einen geistvollen Jünger, den er wie einen Sohn liebte, und der ihn wie einen Vater verehrte. Maimuni verschwägerte sich in Fostat, wahrscheinlich nach dem Verluste seiner ersten Frau, mit einer angesehenen Persönlichkeit, mit

[1]) Sendschreiben an Pinehas, Briefsammlung 17 b ff.

Abulmaali, der Geheimschreiber bei einer von Saladin's Frauen, der Mutter des nachmaligen Sultans Alafdhal war, und aus dieser Ehe wurde ihm sein Sohn Abraham geboren. Abulmaali hatte wiederum Maimuni's Schwester zur Frau [1]. — Maimuni's Jünger gehörte zu den Personen, welche ihre Berühmtheit nicht ihren Thaten oder Leistungen, sondern ihrer Verbindung mit einem großen Manne zu danken haben. Es war Joseph b. Jehuda Ibn-Aknin [2], oder wie sein langathmiger arabischer Name lautete: Abulhaǵaǵ Jussuff Ibn-Jachja Ibn-Shimun Alsabti Almaghrebi (geb. um 1160, st. 1226).

Während des Religionszwanges unter Abdulmumen in der Stadt Ceuta zur Welt gekommen, zu jener Zeit, von der Maimuni sagte: „jede Freude ist für die Juden Maghreb's getrübt, jeder Fromme muß sich verbergen, und das Licht Israel's ist erloschen" [3], wurde Ibn-Aknin äußerlich in der mohammedanischen Religion erzogen, erlernte aber trotzdem neben Heilkunde und Mathematik die hebräische Sprache und Poesie, Bibel und Talmud. Er war kein hervorragender Geist, er hatte eigentlich mehr Sinn und Empfänglichkeit für Wissenschaften, als schaffendes Talent; seinen brennenden Durst nach Wahrheit vermochte er nicht aus seiner eigenen Geistesquelle zu stillen. In seiner Jugend dichtete Ibn-Aknin hebräische Makamen nach arabischem Muster unter der Person eines Tobija b. Zidkija, die zwar von dem Fachgenossen Charisi sehr gerühmt werden, aber nach den poetischen Ueberbleibseln davon zu urtheilen, keinen hohen Werth hatten. Um dem Bekenntnißzwange zu entgehen, verließ er als angehender Mann seine Heimath und begab sich nach Alexandrien. Von hier aus knüpfte er mit Maimuni, von dem damals jeder Mund voll war, eine Verbindung durch ein wissenschaftliches Schreiben und durch Zusendung seiner Makamen an, welche diesem mehr wegen ihres Inhalts als wegen ihrer Form so sehr gefielen, daß er Ibn-Aknin zu sich nach Fostat einlud. Der Einladung folgend (1185), verweilte er einige Zeit bei ihm und

[1] Munk, Notice sur Joseph b. Jehuda p.; über Abr. Maimuni's Geburtsjahr bei Rossi Meor Enajim c. 25 Ende.

[2] Vergl. über ihn die vortreffliche Monographie Munk's: Notice sur Joseph b. Jehuda, die Nachlese dazu in Ersch und Gruber's Realencyclopädie B. 32 sub voce, und Neubauer, Frankel-Graetz Monatsschr. 1870 S. 348 fg., welcher bewiesen hat, daß es zwei Schriftsteller mit Namen J. Ibn-Aknin gegeben hat.

[3] Sendschreiben Maimuni's an Ibn-Aknin Briefsammlung p. 10 b.

wurde dessen Lieblingsjünger. Ibn-Aknin scheint mit seiner ganzen Persönlichkeit mehr Eindruck gemacht zu haben, als die von ihm ausgegangenen Leistungen vermuthen lassen. Er betrieb mit Maimuni zusammen mathematische und astronomische Studien und erlernte von ihm die höhere Auffassung des Judenthums, von der er vorher keine Ahnung hatte. Dann begab er sich (um 1186) nach der damals bedeutenden Stadt Halep (Aleppo) practicirte dort als Arzt und wurde Schwiegersohn des Geheimschreibers Abulala, welcher bei dem Fürsten Emad-Eddin in Dienst stand. Obwohl sein Zusammenleben mit Maimuni nur von kurzer Dauer war, so verknüpfte doch ein enges Band der Freundschaft Meister und Jünger, das so innig war, daß es auf die beiderseitigen Familienglieder überging. Ibn-Aknin's Verehrung für Maimuni grenzte an Anbetung, und die Anhänglichkeit des Letztern an seinen Jünger unterschied sich in Nichts von der Liebe zu seinem Sohne, ja er nannte auch jenen geradezu Sohn.

Erst nach mehr denn zwanzigjährigen Aufenthalte in Egypten erlangte Maimuni eine bedeutende ärztliche Praxis am Hofe Saladin's, während er bis dahin nur geringe Kundschaft hatte. Er wurde zwar keineswegs Saladin's Leibarzt, weil dieser wegen seiner fortwährenden Kriege mit den Anhängern Nureddin's und den Christen seine Hauptstadt lange Zeit nicht besuchen konnte. Aber die Gunst, welche ihm der edle Wesir des edlen Sultan's, der kluge, mächtige und wissensfördernde Alfadhel[1]), zuwandte, von dem

[1]) Der Zeitgenosse Alkifti giebt ausdrücklich an, daß Alfadhel M. befördert hat (in Tarich Alchukamah bei Casiri Bibliotheca aracico-hispana I 293 Text 294): Alfadhel — tanta eum (Maimonidem) complexus est benevolentia, ut annuum illi congiarium constituerit. Dasselbe sagt M. selbst in seinem Schreiben an Ibn-Aknin (bei Munk 24, 29): Je te fais savoir que j'ai acquis, dans le médecine, une grande réputation auprès des grands tels que le Khadi alkodhah, les émirs, la maison d'Alfadhel et d'autres des grands de la ville. Ungenau ist demnach die Angabe des Ibn-Abi Osaibija, daß sich Saladin M. als Arztes bedient hat: Le sultan Melik Alnaser Salaheddin en faisait grand cas et se servait de lui pour médecin (bei de Sacy Abdellatif p. 490). — Aus dem Citat aus Maimuni's Schreiben an Ibn-Aknin ergiebt sich, daß M. von dieser Zeit noch keinen Ruf als Arzt hatte. Dieses Schreiben trägt zwar das Datum Marcheschwan 1503 Sel. = October 1191; allein es ist corrumpirt, wie schon Munk angegeben. Man kann es spätestens 1501 = 1189 ansetzen, da damals der Moreh noch nicht vollendet war, und erst in dem Traktat de resurrectione. vers. 1502 = 1190 als vollendet citirt wird.

ein Zeitgenosse sagte: „er war ganz Kopf und Herz“, galt ebensoviel, wie die Auszeichnung von Seiten des Herrschers. Alfadhel ließ Maimuni in das Verzeichniß der Aerzte aufnehmen, setzte ihm einen Jahrgehalt aus und überhäufte ihn überhaupt mit Gunstbezeugungen. Von seinem Beispiele angeregt, wendeten ihm auch die Großen des Landes, welche in Kahira lebten, ihre Kundschaft zu, so daß Maimuni's Zeit so sehr besetzt war, daß er die Studien vernachlässigen mußte. Maimuni verdankte übrigens seine Beförderung mehr seiner medicinischen Gelehrsamkeit, als seiner ärztlichen Geschicklichkeit. Denn er betrieb diese Kunst wie eine gelehrte Wissenschaft, verschrieb kein Recept, dessen Wirksamkeit er nicht durch Aussprüche medicinischer Autoritäten belegen konnte [1]). Er behandelte den Wissensstoff der Heilkunde auf gleiche Weise, wie die talmudischen Elemente. Er ordnete und systematisirte alles von ältern Autoritäten überkommene Material, stellte Principien auf, erläuterte Dunkelheiten, ohne sich etwas Neues zu erlauben, oder ein Mittel anzugeben, das nicht früher schon erprobt wäre. Auf diese Weise bearbeitete er die Schriften der medicinischen Orakels im Mittelalter, des Galenus, d. h. er kürzte und ordnete sie, ohne sich die geringste Aenderung dabei zu erlauben [2]). Denselben Charakter tragen auch seine medicinischen Aphorismen, die weiter nichts enthalten, als Auszüge und Gruppirungen älterer Theorieen. Nach Art seines religionsgesetzlichen Codex stellte er auch einen medicinischen Codex zusammen.

Maimuni's Beförderung fiel demnach erst zwischen 1186, das Jahr, in welchem ihn Ibn-Aknin verließ und 1189, das Jahr, in welchem das genannte Schreiben muthmaßlich erlassen war.

[1]) Maimuni's medicinischen Standpunkt hat er selbst in dem Schreiben an Ibn-Aknin (bei Munk a. a. S. 31) charakterisirt; nach Munk's Uebersetzung: Car tu sais combien cet art est long et difficile pour celui qui a de la réligion et de l'exactitude, et qui ne veut rien dire qu'il ne puisse appuyer d'un argument et sans savoir où cela a été dit et de quelle manière on peut le démontrer. Zwischen Alkifti's übertriebenem Tadel: nunquam tamen in curandis aegrorum morbis ob nullam artis medicae excercitationem (קלה משארכתה.) ac experientiam sibi soli credidit Maimonides bei Casiri a. a. O.) und dem übertriebenen Lobe Ibn-Abi Osaibija's: Ce savant tenait le premier rang parmi les médecins de son temps, pour la théorie et la pratique de son art (bei de Sacy a. a. O.) liegt Maimuni's medicinische Leistung in der Mitte; er war mehr Theoretiker, als Praktiker.

[2]) Alkifti und Ibn-Abi-Osaibija a. a. O. und Abdellatif a. a. O.

Ungeachtet seiner geringen Selbständigkeit auf medicinischem Gebiete, genoß Maimuni dennoch einen ausgebreiteten Ruf als arzneikundiger Schriftsteller. Der berühmte mohammedanische Arzt und Theologe Abdellatif von Bagdad, welcher die Gunst Saladin's in einem hohen Grade besaß, gestand, daß sein Wunsch, Kahira zu besuchen, von der Neugierde angeregt war, drei Männer daselbst kennen zu lernen und darunter Musa ben Maimun [1]). Der Vater des berühmten arabischen Literaturgeschichtsschreibers Ibn-Abi Osaibija rühmte sich, ein Jünger Maimuni's in der Heilkunde gewesen zu sein [2]). Der Dichter und Kadhi Alsaid Ibn-Sina Almulk besang Maimuni's Größe als Arzt in schwärmerischen Versen:

Galens Kunst heilt nur den Leib,
Abu-Amran's (Maimuni) dagegen Leib und Geist.
Er könnte mit seiner Weisheit die Krankheit der Unwissenheit heilen.
Wendete sich der Mond an seine Kunst,
Er würde ihn zur Vollmondszeit von seinen Flecken befreien,
Ihm seine zeitweiligen Gebrechen ergänzen,
Und ihn zur Zeit der Verbindung von der Schwindsucht heilen [3]).

Maimuni's Ruf war so groß, daß ihn der englische König Richard Löwenherz, die Seele des dritten Kreuzzuges, zu seinem Leibarzte ernennen wollte. Maimuni schlug aber diesen Antrag aus [4]).

Seine Gönner, der Oberrichter und Wesir Alfadhel sprach ihn auch um dieselbe Zeit von einer schweren Anklage los, die ihm unter einem minder milden mohammedanischen oder auch christlichen Richter die Todesstrafe zugezogen hätte. Derselbe Abulalarab Ibn-Moïscha, welcher Maimuni am Leben erhalten hatte (o. S. 299), war von Maghreb nach Egypten gekommen, und als er ihn, den er als Mohammedaner figuriren gesehen, jetzt als religiöses Haupt an der Spitze der jüdischen Gemeinde erblickte, trat er als Ankläger gegen ihn auf, daß Maimuni sich eine Zeitlang zum Islam bekannt habe

[1]) Bei de Sacy a. a. O. p. 465,
[2]) Bei Munk a. a. O. p. 30.
[3]) Das. p. 29.
[4]) Alkisti berichtet: et Francorum regis Ascaloniae ipsum (M.) maxime optantis medicus electus est, quod tamen munus et honorem omnino recusavit. Dieser מלך אלפרנג בעסקלאן kann nur Richard Löwenherz bedeuten, welcher Askalon wieder aufbauen ließ und zum Stützpunkte für die kriegerischen Unternehmungen gegen Jerusalem machte. (Weil, Chalifen III 423 ff.)

und folglich als Abtrünniger zu bestrafen sei. Alfadhel, vor dessen Tribunal die Anklage erhoben war, urtheilte gerecht, daß ein aufgezwungenes Bekenntniß keine Gültigkeit haben und keine Folgen nach sich ziehen könne (um 1187[1]). In Folge seiner Gunst bei dem Wesir wurde Maimuni zum Oberhaupte sämmtlicher egyptischen Gemeinden (Reïs[2], Nagid) wahrscheinlich an Stelle des verstorbenen Nathanael (Hibat-Allah o. S. 284) ernannt, und diese Würde vererbte sich in seiner Familie vom Vater auf Sohn und Enkel. Sicherlich hat Maimuni für dieses Amt keinen Gehalt bezogen; denn ihm schien nichts so sehr unwürdig und sündhaft, als sich ein geistliches Amt bezahlen zu lassen oder das Wissen zu einem nährenden Handwerke zu erniedrigen[3]). Seine hervorragende Stellung beutete er nicht für sich, sondern für seine Glaubensgenossen aus, um die ihnen irgendwo zugefügte Unbill von ihnen abzuwenden. Es ist bereits erwähnt, daß durch seine Veranlassung das schwere Joch der Verfolgung von den Gemeinden Jemen's beseitigt wurde (o. S. 309). Als Saladin Jerusalem den Händen der Christen, welche es beinah ein Jahrhundert besessen, wieder entrissen hatte (October 1187), gestattete er den Juden, sich in der Stadt ihrer Väter niederzulassen. Und von allen Seiten strömten wieder die sehnsüchtigen Söhne zu der trauernden und verlassenen Mutter[4]). Vermuthlich war Maimuni diesem Akte hochherziger Duldung nicht fremd. Er bemühte sich endlich, seinen Bekenntnißgenossen den Vorzug vor den Karäern im Staate geben zu lassen und diese aus ihrer günstigen Stellung bei Hofe nach und nach zu verdrängen, so daß manche von ihnen zum Rabbanitenthum zurückkehrten, was Maimuni zu seiner Zeit als hohes Verdienst angerechnet wurde[5]).

Je höher Maimuni in den Augen seiner Zeitgenossen stieg, je mehr seine außergewöhnliche Persönlichkeit anerkannt wurde, und je

[1]) Alkisti a. a. O. berichtet, die Anklage sei erhoben worden, sub vitae finem Maimonidis (פי׳ אחר זמאנה); Dsehebi (bei Munk, Archives israélites 1851 p. 329) setzt sie in das bezeichnete Jahr. Jedenfalls ist diese Anklage zu unterscheiden von jener, welche M. selbst im Sendschreiben an Jephet (o. S. 300) erwähnt.

[2]) Den Titel Reïs legen ihm sämmtliche arabische Schriftsteller bei, die von ihm sprechen.

[3]) Vergl. Abot-Commentar zu IV 7 und Hilchot Talmud Thora III.

[4]) Charisi, Tachkemoni Pforte 29.

[5]) Nachmani's größeres Sendschreiben an die französischen Rabbinen.

lauter sein Ruhm erscholl, desto mehr fühlte sich das dünkelhafte Schulhaupt von Bagdad Samuel b. Ali (o. S. 277) in seinem Ansehen verletzt und von Neid besessen. Samuel nahm daher jede Gelegenheit wahr, Maimuni's Verdienst zu verkleinern und ihn verächtlich zu machen. Heimlich flüsterten Samuel b. Ali und seine Freunde unter einander, daß Maimuni durchaus kein strengfrommer Jude und kein aufrichtiger Anhänger des Talmud sei, und verbreiteten so unter der Hand allerlei lügenhafte Verläumdungen über ihn[1]). Einige Mißgriffe, welche Maimuni in seiner Jugendarbeit des Mischnahcommentars begangen hatte, da er sich bei der Erklärung dunkler Stellen von den Gaonen leiten ließ, benutzten diese Böswilligen, um ihn als einen im Talmud Unwissenden zu stempeln, dem auf diesem Gebiete keine Stimme gebührte. Ihre Religiosität bestand darin, wie sie Maimuni charakterisirte, sich vor dem Uebertreten von Satzungen zu hüten, aber gute Sitten, Demuth, rein menschliche Tugenden gehören nach der Ansicht dieses Menschenschlages nicht zur Religion[2]). Als nun die Saat, welche Maimuni ausgestreut hatte, anfing frühzeitige Früchte zu tragen, benutzten Samuel b. Ali und seine Genossen diese Erscheinungen, um den Urheber in den Augen der Mitwelt herabzusetzen.

In Damaskus und Jemen traten Religionslehrer auf, welche aus Maimuni's Schriften folgerichtige Schlüsse zogen, die er selbst nicht folgern mochte. Da er die Unsterblichkeit der Seele in dem reingeistigen Zustand einer jenseitigen Welt stark betont und wiederholentlich hervorgehoben, die Auferstehung der Leiber dagegen nur nebenbei hingestellt hatte, so folgerten diese seine Jünger, daß es ihm mit der Auferstehung nicht völliger Ernst sei und lehrten geradezu, mit dem Tode verfalle der Leib der Auflösung und dem Untergange, und nur die Seele schwinge sich zum reinen Geistesleben empor. Allerdings verstieß diese freie Ansicht gegen ausdrückliche Aussprüche im Talmud und erregte darum allgemeines Aergerniß. Maimuni wurde angegangen, sich deutlich über den Glauben an die leibliche Auferstehung auszusprechen. Er that es und hielt seinen bisherigen Standpunkt fest. Aber auch Samuel b. Ali wurde von

[1]) Briefsammlung p. 16 a, weniger gut wiedergegeben in Goldberg's Einl. zu Birkhat Abraham Bl. 4 a; Sendschreiben an Joseph Ibn-Gabar in Edelmann's Chemda Genusa S. 6 und in Elieser Tunensis' Taam Zekenim S. 76.

[2]) Sendschreiben an Joseph Ibn-Aknin bei Goldberg a. a. O. Bl. 4 b.

Jemen aus aufgefodert, sein Urtheil über die Frage des Auferstehungsglaubens abzugeben, und schrieb eine ganze Abhandlung darüber, versah sie mit philosophischen Floskeln, um nicht darin hinter Maimuni zurückzustehen, und machte bei dieser Gelegenheit an dessen Schriften Ausstellungen, deren Wirkung er durch zum Theil gespendetes Lob zu erhöhen glaubte [1]). Bei einer andern Veranlassung, als Maimuni auf eine Anfrage von Bagdad aus nach talmudischem Prinzipe gestattete, am Sabbat zu Schiff auf tiefen Flüssen und Strömen zu fahren, richtete Samuel b. Ali ein Sendschreiben an ihn, worin er unter Schmeicheleien und Bücklingen ihm vorwarf, einen Irrthum in der Auffassung des Talmud begangen zu haben, wie kaum ein Anfänger. Er fügte süßlich hinzu: er möge sich nicht darüber grämen, indem Irren so sehr menschlich sei, daß auch die Propheten und die großen Männer des Talmud demselben nicht entgangen seien. Er verfehlte aber auch nicht, mit Protektormiene hervorzuheben, daß er ihn bei den Gemeinden in Jemen in Schutz genommen habe. Maimuni erwiederte darauf ein geharnischtes Sendschreiben [2]), worin er seinem hämischen Gegner nachwies, daß gerade dieser sich in der tieferen Auffassung des Talmud geirrt habe. Er berührte dabei auch die heimlichen Anfeindungen seines großen Werkes in diesem Kreise, indem Einige der Meinung seien, es enthalte Irrthümer, Andere, es sei überflüssig, und noch Andere, es sei schädlich. „Du scheinst mich," bemerkte Maimuni gegen ihn, „zu denen zu zählen, die gegen jedes Wort des Tadels empfindlich sind. Du irrst Dich aber darin. Gott hat mich vor dieser Schwachheit geschützt, und bei ihm betheure ich Dir, daß, wenn mir der geringste Schüler, sei es Freund oder Feind, einen Irrthum nachwiese, ich ihm für die Berichtigung und Belehrung dankbar bin." Obwohl Samuel b. Ali durch Maimuni derb abgefertigt wurde, fuhr er dennoch fort zu verbreiten [3]), derselbe habe sich in seiner Entscheidung in Betreff des Fahrens auf Flüssen am Sabbat geirrt, daß er nicht talmudfest sei, und daß dessen Codex

[1]) Traktat de resurrectione Auf.

[2]) Die vier betreffenden Sendschreiben in der Briefsammlung S. 36—40. Sie fallen sämmtlich vor Abfassung des Traktats de resurrectione, wie aus dem Schreiben an Joseph Ibn-G'abar hervorgeht, also vor 1190, aber nach dem in jenem Traktate erwähnten Vorfällen vom Jahre 1188.

[3]) Folgt aus dem Sendschreiben an Ibn-G'abar a. a. O.

nicht das Ansehen verdiene, das er genoß. Von einer andern Seite von Haleb aus, wirkte ein beschränkter Stocktalmudist, Mar-Sacharia, der sich durch Maimuni's Jünger Joseph Ibn-Aknin verdunkelt sah, ebenfalls feindselig gegen Meister und Schüler. Da aber der Weise von Fostat überall warme und hingebende Anhänger hatte, so waren Samuel b. Ali und sein Genosse von Haleb genöthigt, vorsichtig aufzutreten. Sie fädelten ein niedriges Intriguenspiel gegen ihn ein, in das sie auch einen der damaligen zwei Exilarchen hineinzogen, das uns aber nur dunkel bekannt ist. Maimuni setzte dieser Intrigue eine verachtende Gleichgültigkeit und Ruhe entgegen, was seine Gegner vollends entwaffnete. Da sein eifriger Jünger Ibn-Aknin, der sich mehr als der Betroffene selbst über die Intriguen ärgerte, die Absicht zu erkennen gab, in Bagdad ein Lehrhaus zu eröffnen, dort den Talmud in maimunischer Weise auszulegen und solchergestalt Samuel b. Ali auf dessen eigenem Gebiete zu schlagen, so warnte ihn Maimuni in einem Sendschreiben (vom October 1189[1]) vor einem solchen Schritte mit Gründen, welche seine edle Gesinnung offenbaren. „Ich habe nichts dagegen, daß Du in Bagdad ein Lehrhaus eröffnest und dort nach meinem Codex die Religionsgesetze lehrest; aber ich fürchte, daß Du Dich fortwährenden Kränkungen von ihrer Seite aussetzest und nicht zum Ziele gelangen wirst. Außerdem wenn Du Dich auf den Unterricht verlegest, so wirst Du Dein Geschäft vernachlässigen, und ich rathe Dir, nichts von ihnen dafür anzunehmen. Eine Drachme, verdient von der Ausübung des Weber-, Schneider- oder Zimmermannshandwerkes ist angenehmer, als reicher Gewinn durch ein Lehrdiplom vom Exilarchen. Wenn Du mit ihnen zu thun hast, wirst Du verlieren, und wenn Du etwas von ihnen annimmst, wirst Du Dich erniedrigen. Meine Meinung ist, daß Du Dich auf das Geschäft und auf die Ausübung der Arzneikunde beschränken und Dich dabei mit der Thora nach gründlicher Erforschung beschäftigen mögest. Du sollst aber nur das Werk Alfâßi's studiren und es mit unserm Codex vergleichen. — Wenn Du aber Deine Zeit auf die Talmud-

[1]) Vergl. o. S. 330 Anmerk. 1. Das von Goldberg vollständig edirte Sendschreiben an Ibn-Aknin ist vor Abfassung des Traktats de resurrectione geschrieben; das Sendschreiben an Ibn-G'abar dagegen nach Abfassung desselben. Folglich ist Goldberg's Annahme falsch, daß in dem erstern auf die Correspondenz mit Ibn-G'abar angespielt werde.

commentarien und auf die Diskussion über dunkle Stellen verwendest, so wirst Du davon nur Zeitverlust und wenig Nutzen haben[1])". Stärker konnte er seine entschiedene Abneigung gegen ein besoldetes Lehramt für die Religionswissenschaft und gegen die talmudischen Diskussionen nicht ausdrücken.

Ungeachtet seiner Reibungen mit der Partei des Samuel b. Ali und seiner angestrengten Thätigkeit als Arzt, die ihm kaum Zeit zum Studium ließ[2]), vollendete er sein religionsphilosophisches Werk (Moréh Nebuchim, Dalalat al-Haïrin, um 1190[3]), das nicht bloß für das Judenthum, sondern auch für die Geschichte der Philosophie im Mittelalter überhaupt von außerordentlicher Bedeutung wurde. Es bildet den Höhepunkt des maimunischen Geistes und die Rechtfertigung seiner innigsten Ueberzeugungen. Die Fragen, welche der menschliche Geist stets von neuem aufwirft: über das Vorhandensein einer höhern Welt, über die Bestimmung des eigenen Daseins und über die Unvollkommenheit und Uebel der irdischen Welt, suchte Maimuni auf eine damals überzeugende Weise zu beantworten. Die Zweifel, welche dem denkenden Juden an der Wahrheit seiner angestammten Religion aufstießen, suchte er auf eine befriedigende Weise zu beschwichtigen. Er, dessen Denken stets auf das Höchste gerichtet war, durfte sich herausnehmen, „der Führer der Irrenden und Schwankenden" sein zu wollen. Die äußere Einkleidung dieses Epoche machenden Werkes ist zwar so angelegt, als wenn der Verfasser für seinen Lieblingsjünger einzelne Abhandlungen über wichtige Punkte, welche diesen innerlich beunruhigten und quälten, zum Niederschlagen seiner Zweifel ausgearbeitet hätte. Allein es wurde von dem Bedürfniß dictirt, sich selbst die philosophische Weltanschauung und den Platz, den das Judenthum darin einnimmt, klar zu machen und ihr Verhältniß zu einander gründlich auseinander zu setzen. Die einzelnen Kapitel dieses Werkes, so

[1]) Sendschreiben an Ibn-Aknin bei Munk und Goldberg.

[2]) Das.

[3]) Folgt daraus, daß der Moreh, als er das Sendschreiben an Ibn-Aknin erließ, 1189 noch nicht vollendet war, dagegen beruft er sich schon darauf im Traktate de resurrectione von 1191. Durch Scheyer's Uebersetzung des dritten Theils des Moreh (Frankf. a. M. 1838) und durch dessen psychologisches System des Maimonides (das. 1845), sowie durch Munk's Uebersetzung (guide des égarés Paris 1856), beide nach dem arabischen Original und mit sachlichen und sprachlichen Noten, ist das Verständniß desselben bedeutend erleichtert worden.

lose auch ihr Zusammenhang unter einander scheint, bilden daher ein einheitliches Ganze, ein abgerundetes Gedankensystem. Maimuni hatte bei Abfassung desselben lediglich denkende Leser aus dem jüdischen Kreise im Auge und versetzte sich in deren Geist; daher legte er es nicht, wie seine Art war, systematisch an, sondern entwickelte zuerst alle die Voraussetzungen, auf welche der Gedankenbau wie auf einem sichern Grunde aufgeführt werden kann.

Maimuni war einerseits von der Wahrheit der aristotelischen Philosophie, wie sie der mohammedanische Philosoph Ibn-Sina und Andere erweitert haben, fest überzeugt. Andererseits war ihm das Judenthum nicht minder unerschütterliche Wahrheit. Beide schienen ihm denselben Ausgangspunkt und ein gemeinsames Ziel zu haben. Die Philosophie erkennt als Spitze aller Wesenheiten einen einheitlichen Gott als Weltbeweger an. Das Judenthum lehrt ebenfalls mit scharfer Betonung die Einheit Gottes, und verabscheut nichts gründlicher als Vielgötterei. Die Metaphysik kennt kein höheres Ziel des Menschen, als sich theoretisch zu vervollkommnen, sich zur höchsten Erkenntniß emporzuarbeiten. Auch das Judenthum, selbst das talmudische, stellt Erkennen und Wissen, Gotteserkenntniß, an die Spitze seiner Vorschriften. Sind also die Wahrheit, welche der menschliche Geist in seiner Vollkraft aus sich selbst erzeugte, und die Offenbarung, welche die Gottheit am Sinaï dem israelitischen Volke eröffnet hat, einander in Anfang und Ende gleich, so müssen die einzelnen Theile derselben einander entsprechen und sich zu einander wie eine und dieselbe Wahrheit, nur auf verschiedenem Wege gewonnen, verhalten. Das Judenthum könne um so weniger mit der Philosophie im Widerspruch stehen, als beide Ausflüsse des göttlichen Geistes seien. Die Wahrheit, welche Gott offenbart hat, müsse auch mit derjenigen übereinstimmen, welche in der menschlichen Vernunft, als einer von der Gottheit stammenden Gabe, liegt, und eben so müssen alle Wahrheiten, welche das metaphysische Denken zu Tage fördern kann, in der Offenbarung, d. h. in dem Judenthum, vorhanden sein. Maimuni glaubte daher, daß ursprünglich neben der schriftlichen Gesetzesoffenbarung im Pentateuch auch mündliche Lehren philosophischer Art dem größten Propheten mitgetheilt worden seien, die weiter durch Ueberlieferung im israelitischen Kreise fortgepflanzt worden und erst in Folge der Störungen und Trübungen, welche die israelitische Nation im Laufe der Zeit

erfahren hat, untergegangen seien. Spuren dieser alten israelitischen Weisheit fänden sich, nach Maimuni's Ansicht, in den hingeworfenen Aussprüchen der Propheten und in den Sentenzen der Agada Wenn daher der denkende Jude die Wahrheiten aus der griechischen Philosophie entlehnt, auf Plato und Aristoteles lauscht, so sind diese ihm nicht ganz fremde Elemente, sondern nur Mittel, sich seines eigenen, verlorenen Schatzes wieder zu erinnern [1].

Maimuni kehrte also, um eine jüdische Religionsphilosophie zu begründen, zu Saadia's Standpunkt zurück, daß das Judenthum mit der metaphysischen Weltanschauung im Einklang sei und sein müsse; er wies die Weltweisheit nicht wie Jehuda Halevi als eine zudringliche Kupplerin ab, erkannte sie vielmehr als höchste Instanz in göttlichen Dingen an. Nur ist sein System viel reicher, tiefer und gediegener als Saadia's, wie die Frucht voller ist als der Keim. Maimuni begnügte sich nicht mit Scheinbeweisen, nicht mit Wahrscheinlichkeiten, nicht mit zumuthenden Ideen, sondern rückte den Gedanken näher und prüfte mit gewissenhafter Strenge ihre Beweiskraft und Stichhaltigkeit. So hoch ihm auch Aristoteles, der Vollender der griechischen Philosophie, stand, und so voll Verehrung er auch für jeden seiner Aussprüche war, so beruhigte er sich dennoch nicht bei dem von ihm aufgestellten Gedankenkreise, sondern unterwarf ihn einer sorgfältigen Prüfung. Maimuni kam sogar zu dem Ergebniß [2], daß, obwohl Alles, was Aristoteles über die Natur der Welt ausgesprochen von der Mondsphäre bis zum Mittelpunkt der Erde, als auf sichere Beweise gegründet, fest und unerschütterlich sei, dennoch seine Ideen über die Natur der höhern Welt mehr Meinung als philosophische Gewißheit seien. Maimuni wich daher bei der Darstellung des Gedankeninhalts der jüdischen Religion wesentlich von Aristoteles' Philosophie ab, und in den Punkten, in welchen er über sie hinausging, war er selbständig und erzeugte eine neue, wenn auch aristotelisch-gefärbte Weltanschauung. In seinen zwei ältern Werken hatte er zwar bereits philosophische Lehren entwickelt, in diesem Werke sucht er sie zu begründen und im Zusammenhange darzustellen.

Maimuni ging von dem Punkte aus, daß es mit entschiedener Nothwendigkeit ein Wesen geben müsse, welches die Bewegung der

[1] Moreh I. 71. II. 11.

[2] Das. II. 22.

Sphären und der niedern Welt leitet, das nicht anders als daseiend und existirend gedacht werden könne. Denn ohne dieses höchste Wesen wäre der Bestand und der Zusammenhang des Weltganzen undenkbar. Dieses höchste Sein, dieses „bewegende Unbewegte", ist die erste Ursache von allem Vorhandenen, ist selbst unveränderlich und daher unkörperlich und eins. Es ist die reine Wirklichkeit und der in sich beharrende unendliche Geist, dessen Gedanken stets verwirklichen und gestalten und Ordnung, Gesetz und Regel setzen. Obwohl dem höchsten Wesen oder der Gottheit eine Fülle von Vollkommenheiten innewohnt, so dürfe man ihm doch keinerlei Eigenschaft (Attribut) beilegen, weil eine solche, nach menschlicher Vorstellungsweise gedacht, entweder seine geschlossene Wesenseinheit oder seine Unveränderlichkeit beeinträchtigen würde. Kaum dürfe man von der Gottheit aussagen, daß sie unendlich wirke, weil Wirksamkeit, das Streben, etwas Mangelhaftes zu ergänzen, voraussetze, und die Gottheit ist das in sich ruhende Genüge. Indessen so wie man ihr Dasein und Verwirklichungskraft zusprechen müsse, ebenso müsse man in ihr Allwissenheit und freie Willensthätigkeit annehmen; nur dürfen diese Vollkommenheiten weder um viele Grade höher als die ähnlichen dem Menschen innewohnenden Geisteskräfte, noch von ihrem Wesen getrennt, sondern durchaus eigenthümlich und mit ihr in durchschlagender Einheit gedacht werden.

Das ganze Weltall, das als ein organisches, im Einklang wirkendes, aus über einander schwebenden Sphären bestehendes Einzelnwesen gedacht werden müsse, ist weiter nichts als verwirklichte Gedanken Gottes, oder vielmehr als die stets zur Wirklichkeit treibenden Ideen Gottes. Er spendet ihm stets Gestaltungen und Formen und pflanzt der Welt Ordnung und Gesetzmäßigkeit ein. Alles ist darin zweckentsprechend angeordnet. Die griechische Philosophie nimmt zwar an, daß das Weltall an Gottes Ewigkeit Theil habe, daß es von jeher von Gott verwirklicht worden sei und stets denselben Kreislauf von Gestalten, Werden und Vergehen durchgemacht habe, wie es in der Gegenwart erscheint. Allein sie vermöge weder die Ewigkeit der Welt unwiderleglich zu beweisen, noch alle Schwierigkeiten hinwegzuräumen, welche der Annahme eines Urbestandes des Weltganzen entgegenstehen. Viel einleuchtender sei die Lehre des Judenthums, daß die Welt einen zeitlichen Anfang habe, und daß die Zeit selbst, die vielmehr erst eine Form der Welt

und ihrer Bewegung ist, nicht anfangslos sei, sondern von dem bestimmenden Willen Gottes in's Dasein gerufen worden. Die Annahme, daß Gott nicht bloß Ordner und Erhalter, sondern auch freithätiger Schöpfer der Welt sei, obwohl sie nicht mit voller Gewißheit bewiesen werden könne, empfehle sich dem menschlichen Bewußtsein weit mehr als jene, welche dem Weltall Urewigkeit zuschreibt, demgemäß die Welt eine so nothwendige Folge der Gottheit sei, wie der Schatten dem Lichte. Die Lehre des Judenthums zwinge der Gottheit keinerlei Nothwendigkeit auf, sondern lasse sie in freier Selbstbestimmung die Wesenheiten in einem bestimmten Anfangspunkte in's Dasein rufen.

Das von Gott geschaffene und zusammengehaltene, organisch gestaltete Weltall bestehe aus einer Stufenreihe verschiedenartiger Wesen. Der Gottheit am nächsten stehen reine Geister, die einfach, nicht zusammengesetzt aus Stoff und Form und daher der göttlichen Natur am vollsten theilhaftig sind. Ihre nothwendige Existenz ist philosophisch erwiesen, weil sich dadurch manche Erscheinungen im Weltall am besten erklären lassen. Diese reinen Geister, diese „vom Stoff losgelösten Formen" nenne das Judenthum, nenne die heilige Schrift: Engel. Maimuni ist geneigt, vier solche stofflose Geister und dem entsprechend vier Engel oder vielmehr vier Engelgruppen [1]) anzunehmen, entsprechend der Vierzahl der Elemente in der niedern Wesenreihe. Diese Geister oder Engel seien nicht einander gleich gestellt, sondern untereinander abgestuft und verhalten sich zu einander, wie Ursache zu Wirkung, so daß es einen höchsten und einen niedrigsten Engel gäbe. Unter diesen müsse ein Geist oder Engel vorausgesetzt werden, welcher Gedanken- oder Ideenerzeugend wirke, der thätige Weltgeist oder die bethätigende Vernunft (νοῦς ποιητικός, Sséchel ha-Poél); darunter sei der von der Agada erwähnte „Fürst der Welt" (Sar ha-Olam) zu verstehen. Seine Wirksamkeit sei erst durch die Auffassung der niedern Wesenreihe zu begreifen.

Auf der den reinen Geistern zunächst stehenden Stufe seien nun Wesenheiten, welche zwar aus Stoff und Form zusammengesetzt gedacht werden müßten, deren Stoff aber nicht plump und grob, sondern ätherischer Natur sei. Diese ätherischen Wesenheiten seien

[1]) Das. II. 10.

der Himmel und die lichte Sternenwelt, welche eine ewig gleiche Bewegung innehalten, daher dem Wechsel von Entstehen und Vergehen nicht unterworfen sind, sondern in steter Klarheit und in ununterbrochener Regelmäßigkeit im Weltenraum dahinrollen und im Kreislauf, der regelmäßigsten aller Bewegungen, wiederkehren. Sie gestalten und verändern den tiefer stehenden Wesenskreis. So mannichfaltig und unendlich auch die Sternenwelt erscheint, so läßt sie sich doch in vier Sphären gruppiren, in die Sphäre der Fixsterne, der Irrsterne (Planeten), der Sonne und des Mondes, die ebenfalls als übereinander schwebend vorgestellt werden müßten. Diese Sternensphären seien als mit Leben begabt und geistesthätig zu denken. Unter der Mondsphäre befinde sich eine Wesensstufe, die aus gröberem Stoffe gebildet, aber empfänglich sei, Form, Gestaltung und Bewegung anzunehmen, also aus Stoff und Form zusammengesetzt, aber aus einem Stoffe, der die Form nicht stetig festzuhalten vermöge und daher dem ewigen Wechsel, dem Entstehen und Vergehen unterliege. Es ist die Welt der vier Elemente, die ebenfalls in vier Sphären übereinander geformt sind. Innerhalb dieser Sphären bilden sich durch mannichfaltigen Formenwechsel, angeregt durch die Sternenwelt, todte Mineralien, Leben, angehauchte Pflanzen, sich selbst bewegende Thiere und geistesempfängliche Menschen.

Wie ist aber das Einwirken Gottes auf dieses vielgestaltige, abgestufte Weltall zu denken? Die Veränderungen können nicht unmittelbar von ihm ausgehen. Denn sowie er die Welt geradezu in Bewegung brächte, würde er selbst Veränderung in seinem innersten Wesen erleiden, und seine Vollkommenheit und Erhabenheit bestehe eben in seiner ewigen Ruhe und Unveränderlichkeit! Die aristotelisch-maimunische Naturphilosophie giebt folgende Antwort auf diese Frage. Die beseelten Sternenkreise, welche die Ursache aller Veränderungen hienieden sind, werden keineswegs von Gott in Bewegung gesetzt, sondern bewegen sich als beseelte Wesen ihm zu in Sehnsucht und Liebe, um seiner Vollkommenheit, seines Lichtes und seiner Güte theilhaftig zu werden. Durch dieses sehnsuchtsvolle Streben der Himmelskörper zu Gott entsteht ihr regelmäßiger Kreislauf, und dadurch bewirken sie alle Veränderungen in der Welt unter dem Monde, im Wesenkreise des Entstehens und Vergehens durch Annehmen und Verlieren der eigenthümlichen Formen und Gebilde. Indessen streben nicht sämmtliche Himmelssphären zu Gott, sondern

wegen ihrer niedrigern Stellung lediglich zu den gottähnlichen, reinen Geistern oder Engeln. Dem Verlangen, von Seiten der ätherischen Wesen Begeistigung und Vollkommenheit zu empfangen, käme Gott oder die Lichtwesen spendend und überleitend von ihrer Fülle entgegen. So sei Gott nicht unmittelbar der Weltbeweger, sondern die erste Ursache der Bewegung, er aber bleibe dabei unverändert. Diese Theorie von Gott, dem Weltall und der mannichfaltigen Bewegung der Wesensstufen fand Maimuni in der heiligen Schrift und in vielen Aussprüchen der Agada angedeutet, aber nur angedeutet und nur leise darauf angespielt, weil diese Schriften und diese Lehren, die für Jedermann bestimmt seien, das volle Bild der Wahrheit nicht entschleiern mochten, nicht entschleiern durften, um nicht grobe Mißverständnisse zu veranlassen. Die „Geheimnisse der Lehre" (Sitré Thora), die namentlich in dem Kapitel von der Schöpfung (Maasse Bereschit) und in den Ezechielischen Gesichten vom Thronwagen Gottes (Maasse Merkaba) niedergelegt seien, wären nichts anderes gewesen, als eben diese Theorie, und sie seien lediglich Eingeweihten überliefert worden. Für die gedankenlose Menge hätten sich die Propheten und Agadisten (predigende Schriftausleger) der Bilder und Gleichnisse bedient, weil deren blöde Augen den Glanz der vollen Wahrheit nicht ertragen könnten.

Wichtiger als die Auseinandersetzung dieser Weltanschauung ist Maimuni's Gedankenentwickelung über die den Menschen näher angehenden Punkte, die er daran anknüpft. Da Gott, die Vollkommenheit und Allgüte, Urheber des Weltalls ist, so kann dieses nicht anders, als gut und zweckentsprechend gestaltet sein: „Gott sah, daß Alles gut war", und „aus der Höhe kommt nichts Böses". Die Uebel, welche sich innerhalb der niedern Welt finden, dürfen nicht als Gottes Schöpfungen angesehen werden, sondern lediglich als Abwesenheit des Guten und Vollkommenen, wenn der schwerfällige Stoff nicht im Stande ist, des Guten und Göttlichen theilhaftig zu werden. Gott hat keineswegs das Böse *geschaffen*, sondern dieses entsteht aus der Natur des groben Stoffes, welcher mangelhaft beanlagt sein müsse und als solcher das Gute und den Segen nur mangelhaft annehmen und halten könne. Ohnehin entsprängen die meisten Uebel von den Menschen selbst, die sie entweder sich selbst oder einander zufügen. Aber diese Uebel sollen eben überwunden werden. In die Seele des Menschen, welcher

allen aus grobem Stoffe und höherer Form zusammengesetzten Wesen überlegen ist, hat Gott nämlich die Anlage und den Trieb zur Erkenntniß gesenkt. Folgt sie diesem Triebe, so kommt ihr die eigens dazu geschaffene thätige Vernunft (v. S. 340) entgegen, um ihr die Quelle des göttlichen Geistes zu öffnen, auf daß sie den Zusammenhang der Welt und Gottes Einwirkung auf dieselbe zu erkennen und ein zweckentsprechendes Leben zu führen im Stande sei. Der Mensch vermöge sich demnach zur höheren Engelsstufe zu erheben und die Schranken von Seiten seines stofflichen Leibes zu überwinden. Durch diesen Aufschwung zum höheren Gedankeninhalt und zur Sittenreinheit, wenn er sich von dem Thierischen nicht meistern läßt, erwirbt sich der Mensch selbst den Geist, er macht sich selbst zu einem überirdischen Wesen, er erringt sich die Unsterblichkeit des Geistes und wird mit dem allwaltenden Weltgeiste geeint. Die Möglichkeit, die höchste Stufe zu erringen, ist dem Menschen mit seiner Willensfreiheit geschenkt, und diese beschränke keineswegs die göttliche Allwissenheit, so wie sie auch nicht von dem göttlichen Wissen um den Erfolg beschränkt werde, da das göttliche Wissen, als nicht auf einem mühsamen Stufengang beruhend, seinem ganzen Wesen nach von der Erkenntnißweise des Menschen verschieden sei.

Und ebenso wie die Unsterblichkeit vermöge sich der Mensch durch seine Seelenthätigkeit die besondere göttliche Vorsehung zu erwerben und gewissermaßen zu erringen. Denn Gottes Fürsorge erstrecke sich nur auf das Bleibende und Dauernde, auch in der niedern Welt der vier Elemente auf die Erhaltung der Gattungen, die vermöge ihrer Form und Zweckmäßigkeit geistiger Natur sind. Erhebt sich nun der Mensch zur Geistesstufe, wird er Herr des Stofflichen, so kann ihm das fürsorgliche Auge Gottes nicht fehlen. — Und wie der Mensch sich den höchsten Lohn in der Erringung eines unsterblichen Geistes durch sittliche und denkthätige Selbstarbeit erwerben kann, ebenso zieht er sich die höchste Strafe selbst zu, wenn sein Geisteslicht durch ein sündhaftes Leben erstickt wird und im Stofflichen erlischt.

Der Mensch vermöge aber noch mehr zu erwerben, er sei im Stande, durch ein ideales Leben die prophetische Anlage in sich auszubilden, wenn er seinen Geist in stetigen Zuwenden zu Gott den Einwirkungen der thätigen Vernunft öffnet. Freilich gehört besonders zur Erlangung der Prophetie einerseits die Ausbildung

und Spannung der Phantasie von Seiten des Menschen und von Seiten Gottes die Ausgießung seines Geistes. Da nun eine lebhafte, vorwaltende Phantasie die Haupttüchtigkeit für die Prophetie ist, so könne sie sich lediglich in einem traumähnlichen Zustande entfalten, wenn die störende Sinnenthätigkeit abgespannt ist, und der Geist frei wird, sich den Einwirkungen von oben ganz zu überlassen. Die Prophezeiung der Propheten sei stets in einer Art Traum erfolgt. Sämmtliche Erzählungen, welche die heilige Schrift von dem Thun und dem Erfahren der Propheten während ihres verzückten Zustandes mittheilt, dürften aber nicht als wirkliche Thatsachen, sondern nur als innere Seelenvorgänge, als Gesicht und Schau der Phantasie, aufgefaßt werden. Es gebe auch verschiedene Stufen in der Prophetie, je nach der größern oder geringern Tüchtigkeit, die dazu erforderlich ist. Dadurch hören viele Wundererzählungen in der Bibel auf, übernatürlich und auffallend zu erscheinen, sowie auch die hyperbolische Redeweise der Propheten dadurch erklärlich ist. Alles das liege an dem Vorherrschen der Phantasie und an den traumähnlichen Erscheinungen. Es sei zwar nicht gegen die Möglichkeit, Wunder anzunehmen. Derselbe Schöpfer, der die Naturgesetze geordnet, könne sie auch theilweise wieder aufheben, allein nur zeitweilig, so daß die Ordnung gleich wieder zurückkehrt, wie das Nilwasser nur auf kurze Zeit in Blut verwandelt, Mose's Hand auf kurze Zeit schneeweiß wurde, das Meer lediglich auf einige Stunden sich für die Israeliten spaltete. Immerhin sei die Zahl der Wunder in der Bibel zu beschränken. Wunder seien überhaupt nicht die Mittel, um die Aussagen der Propheten zu beweisen und zu bestätigen, diese müssen sich vielmehr durch den Inhalt ihrer Prophezeiung und durch das Eintreffen ihrer Verkündigungen bethätigen. Wunder thun's nicht.

Der vollkommenste aller Propheten war jener Gottesmann mit strahlendem Antlitze, welcher der Welt eine tiefeingreifende Lehre gebracht hat. Mose's Prophetie sei in vier wesentlichen Punkten von der späterer Propheten verschieden gewesen. Er empfing die Offenbarung ohne Vermittelung eines andern geistigen Wesens, also ohne Einwirkung der thätigen Vernunft oder eines Engels, sondern verkehrte mit der „Gottheit von Angesicht zu Angesicht, von Mund zu Mund". Nicht im Traum, bei Entäußerung aller Sinnesthätigkeit und beim Vorwalten der regen Phantasie, sondern in nüchterner,

gewissermaßen alltäglicher Stimmung kam ihm die höhere Weisung zu. Sein Wesen wurde auch dabei nicht erschüttert oder aufgelöst wie das anderer Propheten, wenn der Geist Gottes über sie kam, sondern er konnte sich dabei aufrecht erhalten. Endlich war Mose beständig in der prophetischen Stimmung, während diese über andere Gottesmänner nur nach längerer, oder kürzerer Unterbrechung und erst nach vorangegangener Vorbereitung zu kommen pflegte. Diese prophetische Vollkommenheit habe Mose nur deßwegen besessen, weil er sich durch Aufschwung seines Geistes von den Banden der Sinnlichkeit, von der Begehrung, selbst von der Phantasie frei gemacht und sich zum Grad eines Engels oder eines reinen Geistes emporgerungen habe. Alle Hüllen, welche das Auge des menschlichen Geistes umschleiern und seinen Blick trüben, zerriß er und drang bis zum Ur-Quell der Wahrheit vor. Er erreichte eine Stufe, wie noch nie ein Sterblicher. Darum vermochte er auch mit dem freien Auge eines reinen Geistes die Gottheit und ihren Willen zu erkennen. Ohne Vermittelung und in durchsichtiger Klarheit strahlte ihm von dem höchsten Wesen die Wahrheit zu, ohne Wort und Rede. Das, was er auf solcher Höhe erschaute, brachte er seinem Volke als eine Lehre, als eine Offenbarung [1]). Diese der Gottheit unmittelbar entstrahlte Wahrheit ist eben die Thora. Indessen nimmt Maimuni, doch nicht ganz folgerichtig, die unter Erschütterung erfolgte Offenbarung am Sinai als eine in die Sinne fallende, thatsächliche Erscheinung an, hält auch das Uebergeben der zwei Tafeln mit den zehn Geboten im buchstäblichen Sinne fest, nur bemüht er sich diese Vorgänge so weit als möglich der Sinnlichkeit zu entkleiden [2]).

Diese von Gott entstammte Offenbarungslehre steht einzig da, wie der Mittler, durch den sie den Menschen zugeführt wurde, einzig in seiner Art war. Als eine göttliche Lehre sei sie vollkommen, daher könne es keine nach ihr geben, die ihre Gültigkeit aufhübe und sie ersetzte, wie es auch früher keine derartige gegeben. Selbst Abraham berief nur die Menschen zu Erkenntniß eines einzigen, körperlosen Gottes, aber ohne besondern, göttlichen Beruf und ver-

[1]) In Moreh II. 35 beruft sich Maimuni über Mose's Vollkommenheit auf sein Mischneh-Thora und auf seinen Mischna-Commentar. Nur im letztern Werke (zu Synhedrin Abschn. Chelek zum siebenten Glaubensartikel) deutet er den Hauptgedanken an.

[2]) Moreh II. 66. III. 33.

kündete ihnen auch keineswegs den Inhalt einer umfassenden Lehre. Sämmtliche Propheten nach Mose haben auch nichts Neues verkündet, sondern lediglich die Israeliten zur Befolgung der Moselehre nachdrücklich gemahnt und sie wegen Abfalls von derselben zurechtgewiesen. Als göttlich und vollkommen, sei daher die Thora unverbrüchlich, und die Nachkommen Israel's seien verbunden, sie wie ihren Augapfel zu wahren.

Ebenso wie an ihrem Ursprunge zeige sich die Göttlichkeit der Thora auch an ihrem Inhalte. Sie enthalte nicht bloß Gesetze und Vorschriften sondern auch Lehrmeinungen (Dogmen) über die für die Menschen wichtigsten Fragen, und diese Zwiefachheit des Inhalts sei eben ein Merkmal, sie theils von andern Gesetzgebungen und theils von andern Religionen zu unterscheiden. Noch mehr. Die Gesetze der Thora erzielen sämmtlich einen höhern Zweck, so daß an ihnen nichts überflüssig, nichts gleichgültig, nichts willkürlich erscheine. Man könne daher die Aufgabe der von Mose gebrachten Offenbarung dahin zusammenfassen, daß sie das Seelenheil und das leibliche Wohl ihrer Bekenner befördern wolle, das Eine durch Einprägung richtiger Ansichten über Gott und seine Weltregierung, das Andere durch Einschärfung der Tugend und Sittlichkeit. Maimuni machte sich anheischig, nachzuweisen, daß die sechshundert und dreizehn Pflichten der Thora oder des Judenthums sämmtlich darauf hinauslaufen, entweder eine richtige Ansicht über die Gottheit und ihr Verhältniß zur Welt aufzustellen, oder einer falschen und gemeinschädlichen Vorstellung zu begegnen, oder eine staatliche Ordnung zu begründen, oder Unrecht und Gewalt fernzuhalten, oder an Tugenden zu gewöhnen, oder endlich verkehrte Sitten und Laster auszumerzen[1]). Freilich dürfe man bei der Annahme höherer Zwecke in den Gesetzen des Judenthums nicht zu weit gehen und sie nicht in allen Einzelnheiten derselben finden wollen. Denn so wie in der Natur nur der ganze Organismus einen Zweck hat, das Einzelne und die Erscheinung daran aber auch anders hätten sein können, eben so liege lediglich jedem Gesetz der Offenbarung in seiner Allgemeinheit eine höhere Absicht zu Grunde, während das Einzelne daran, die Art der Bethätigung, so oder auch anders hätte sein können[2]).

[1]) Moreh II. 40. III. 27, 28, 31.

[2]) Das. III. 26.

Maimuni bringt nach seinem Schema sämmtliche Pflichten des Judenthums in vierzehn Gruppen. Ein großer Theil derselben hat nach seiner Ansicht den Zweck, dem Götzenthume, heidnischen Sitten, dem Wahnglauben an Zauberei und magischen Einfluß der Gestirne entgegenzutreten. In dem Cultus und der Lehre der Sabier, — jenes zersprengten Restes der Griechen, welche sich in Mesopotamien niederließen und ein Gebräu von morgenländischem Heidenthume und neuplatonischer Afterweisheit zusammengossen — fand Maimuni viele Anhaltspunkte für seine Ansichten von dem Zwecke mancher Gesetze im Judenthume. Bemerkenswerth ist, daß er den geordneten Tempelcultus des Judenthums nur deßwegen eingeführt wissen wollte, um das Opferwesen zu beschränken, um es nach und nach als unwesentlich zu beseitigen. Der Cultus sei nur für das israelitische Volk auf der damaligen Culturstufe angeordnet worden, weil es sich damals nicht von seiner Gewohnheit und von seiner Anschauungsweise: man könne sich der Gottheit nur durch Opfer nähern, hätte abbringen lassen. Das Opferwesen im Judenthum sei bloß ein Zugeständniß an die menschliche Schwäche gewesen, und darum hätten die Propheten so wenig Gewicht darauf gelegt [1]). Die zwei Cherubim auf der Bundeslade bedeuteten zwei Engel, um das Volk von dem Dasein reiner Geister augenscheinlich zu überzeugen, weil dadurch das Dasein Gottes und die Prophetie bewiesen werde [2]). Die levitischen Reinheitsgesetze seien dazu bestimmt, das Volk vom öftern Betreten des Heiligthums fernzuhalten, weil durch allzuoften Besuch desselben sich die Ehrfurcht vor der Gottheit, welcher der Tempel geweiht ist, vermindere und sich allmählig ganz abstumpfe [3]). Die Speisegesetze zielten darauf ab, dem Körper nur gesundheitsgemäße Nahrung zuzuführen oder die Menschen von ekligen Speisen fernzuhalten [4]). Viele Gesetze, namentlich die Keuschheitsgesetze, bezweckten, die thierischen Begierden der Menschen zu beschränken und zu regeln, weil diese am meisten dem Geistesaufschwung hinderlich seien, und der grobe Tastsinn eigentlich eine Schwäche für den zu Hohem berufenen Menschen sei. Nächst diesen will eine Gruppe

1) Das. III. 32 und an andern Stellen.
2) Das. III. 45.
3) Das. III. 47.
4) Das. III. 48.

von religiösen Pflichten auch den Wohlthätigkeitssinn und das Mitgefühl für Arme und Hülflose einprägen.

Haben solchergestalt sämmtliche Vorschriften des Judenthums einen vernünftigen Zweck, so dürfe der geweckte Sinn auch nicht an den unwichtigen und kleinlich scheinenden Erzählungen in der Thora Anstoß nehmen, denn auch sie hätten den Zweck, Lehren und richtige Auffassungsweisen einzuprägen oder Mißverständnissen vorzubeugen[1]). Auffallend ist es, daß Maimuni, obwohl er nicht bloß das Bibelwort, sondern auch die agadischen Aussprüche vernunftgemäß und philosophisch sich zu deuten bemühte und nur hin und wieder sie mißbilligte, die talmudische Gesetzesauslegung bei der Auseinandersetzung der Zweckgründe für die Gesetze nicht berücksichtigte und ausdrücklich bemerkte: er wolle nur die höheren Bezüge der Thora aufsuchen, die talmudische Auslegung dagegen ziehe er nicht mit hinein[2]), als wollte er das biblische Judenthum vom talmudischen geschieden wissen. Also gerade diejenigen Elemente, denen er in seinem Codex eine so erstaunliche Sorgfalt bis in's Einzelne zugewendet hat, ließ er in der philosophischen Auffassung des Judenthums auf sich beruhen.

Maimuni's Gedankenarbeit, das Judenthum zur Höhe des Bewußtseins und der Zeitphilosophie zu erheben, war von ausgedehntester Tragweite. Für die Denker seiner Zeit war Maimuni's Religionsphilosophie in der That eine „Führerin der Irrenden". Denn da diese, gleich seinem Jünger Ibn-Aknin, dem dieses philosophische Werk gewidmet war, in demselben Gedankenkreise sich bewegten, einerseits aristotelisch dachten, andrerseits jüdisch fühlten, aber zwischen ihrem Denken und Fühlen eine tiefe Kluft gewahrten, so konnte ihnen nichts willkommener sein, als die Brücke zu finden, welche von dem Einen zum Andern führt. Vieles, was ihnen in Bibel und Agada anstößig oder doch mindestens nichtssagend erschien, erhielt durch die maimunische, geistvolle Auffassungsweise eine höhere Bedeutung, einen tiefern Sinn und schmiegte sich ihrem Denken an. Für die Nachwelt wirkte das philosophische Werk überhaupt anregend und gedankenerzeugend. Das Judenthum erschien den jüdischen Denkern in maimunischer Beleuchtung nicht mehr als etwas Fremdes, der Vergangenheit Angehörendes, Abgestorbenes, als ein

[1]) Das. III. 50.
[2]) Das. III. 41.

bloßes mechanisches Thun, sondern als ihr eigenes, ihrem Bewußtsein entsprechend, gegenwärtig und gedanklich lebend und belebend. Die jüdischen Denker aller Zeiten nach Maimuni haben darum stets an Maimuni's „Führer" angeknüpft, haben aus dieser Quelle befruchtende Ideen geschöpft und haben selbst aus ihm gelernt, über seinen Standpunkt hinauszugehen und ihn zu bekämpfen. Und da die Denker am Ende doch stets die Führer, Tonangeber und Bildner bleiben, so kann man mit Recht sagen, daß das Judenthum seine Verjüngung den Gedanken Maimuni's zu verdanken hat. Er beherrschte so sehr die Männer von Geist ausschließlich, daß sein Werk die vorangegangenen Arbeiten von Saadia bis auf Ibn-Daud eine geraume Zeit völlig verdrängte.

Aber auch über den jüdischen Kreis hinaus wirkte Maimuni's philosophisches Werk anregend. Denn obwohl er es lediglich für Juden verfaßt hatte, und denen, welche es benutzen wollten, eindringlich ja, wie man sagte, sogar unter Androhung eines Fluches einschärfte, es lediglich mit hebräischen Schriftzeichen zu copiren, damit es nicht in die Hände böswilliger Mohammedaner gerathe, und Gehässigkeit gegen die Juden hervorrufe [1]), obwohl er sogar seinen Lieblingsjünger ermahnte, die ihm zugesandten Hefte sorgsam zu bewahren, damit nicht von Mohammedanern und schlechten Juden Mißbrauch damit getrieben werde [2]), so wurde es doch noch bei Maimuni's Leben den Arabern zugänglich gemacht [3]). Ein Mohammedaner schrieb eine eingehende Erklärung zu den von Maimuni aufgestellten Voraussetzungen, um das Dasein Gottes zu beweisen [4]). Die Hauptbegründer der christlich-scholastischen Philosophie benutzten nicht nur Maimuni's religionsphilosophisches Werk, sondern lernten erst daraus, sich in dem Widerstreit zwischen Glauben und Metaphysik zurecht zu finden.

Kaum darf man es Maimuni zum Vorwurf machen, daß er in der Zeitphilosophie befangen, fremde, ja unverträgliche Elemente in das Judenthum hineintrug, daß er statt des Gottes der Offen-

1) Abdellatif bei de Sacy p. 460.

2) Brief an Ibn-Aknin bei Munk, Notice p. 23 und bei Goldberg a. a. O.

3) Folgt aus Abdellatif's Angabe. Munk fand in einer Handschrift aus dem dreizehnten Jahrhundert ein Exemplar des Moreh mit arabischen Charaktern (das. p. 27).

4) Bei Munk a. a. O.

barung, welcher voller Theilnahme auf das Menschengeschlecht, das israelitische Volk und jeden Einzelnen blickt, ein metaphysisches Wesen gesetzt hat, welches in kalter Erhabenheit und Abgeschlossenheit sich um seine Geschöpfe nicht kümmern darf, wenn sein Dasein nicht in Gedankendunst zerfließen soll. Kaum vermochte er diesem metaphysischen Gotte eine volle Persönlichkeit und nur in eingeschränktem Sinne einen freien Willen beizulegen. Das Judenthum, so sehr es ihm auch in's Herz gewachsen war, mußte in seinem System zu kurz kommen, weil er dessen Grundeigenthümlichkeit zu erfassen verhindert war. Weil er die Offenbarung der Thora nicht in vollster Bedeutung als Mittheilung der Gottheit an sein Volk nehmen durfte, mußte er den größten Propheten zu einem Halbgott über den menschlichen Kreis hinaus erheben, dann wieder halb und halb im Widerspruch mit seiner Grundtheorie zu dem Nothbehelf greifen, das Volk habe am Sinai „eine zu der Zeit in der Luft geschaffene Stimme" vernommen, und wiederum, es habe nicht sämmtliche zehn Gebote mit dem Ohr erfaßt [1]). Das Ideal eines vollkommenen Menschen und Frommen, wie Maimuni es aufstellt, ist nur für sehr Wenige, nur für geübte Denker erreichbar, indem solche sich erst dazu durch den langen Stufengang niederer und höherer Erkenntnisse, die nicht Jedermanns Sache sind, zu erheben vermögen. Ein blos sittlicher und religiöser Wandel, wie lauter auch immer, genüge nicht, weil Gott nur im Geiste mit höchster philosophischer Anschauung angebetet werden könne, und demgemäß vermögen nur sehr Wenige die Unsterblichkeit und die jenseitige Seligkeit zu erreichen und der göttlichen Vorsehung gewürdigt zu sein. Denn diese Güter können nicht durch sittliches Leben allein, sondern ganz vorzüglich durch ungetrübte Gotteserkenntniß erworben werden, und diese kann wiederum nur durch Physik, Mathematik, Logik und Metaphysik erreicht werden. Es würde also nach der maimunischen Theorie nur wenig sehr wenig Auserwählte geben. Endlich mußte Maimuni auch die Schriftverse, um sie mit den Ergebnissen des philosophischen Bewußtseins in Einklang zu setzen, gewaltsam umdeuten und ihnen einen andern Sinn beilegen. So geistvoll auch seine philosophische Schrifterklärung ist, und so sehr er sich auch bemüht, verschieden von den ehemaligen, alexandrinischen

[1]) Moreh II. 33.

Allegoristen, den talmudischen Agadisten und selbst von Saadia, die Wortbedeutung durch Parallelstellen exegetisch zu rechtfertigen und sich von willkürlicher Deutung fern zu halten, so entspricht sie doch öfter keineswegs dem schlichten Wortsinn, und die erhaben-kindliche Anschauung der Bibel erhielt durch ihn ein fremdartiges Gewand, das ihre Schönheit unkenntlich machte. Diese Unangemessenheit und Befangenheit des maimunischen Systems, die mehr auf Rechnung seiner Zeit als seines Geistes kommen, haben ihm eben bleibenden Werth benommen und ihm nur eine in einem hohen Grade anregende Bedeutung gelassen.

Die denkenden Zeitgenossen Maimuni's und selbst sein Lieblingsjünger Ibn-Aknin fühlten es, daß seine Theorie nicht ganz mit dem Judenthum stimme. Diese Wahrnehmung machte sich besonders an dem Glaubenspunkte der Auferstehung bemerkbar. Maimuni hatte ihn zwar mit aufgenommen, allein nur so nebenbei; er fand in seinem Gedankenkreise keinen Anhalt dafür. Von vielen Seiten wurde daher gegen ihn geltend gemacht, daß er für die Unsterblichkeit eingehende Beweise aufgestellt hat, zur Auferstehungslehre dagegen sich aber sehr wortkarg verhielt. Sein Jünger selbst bemerkte: man dürfe an diesem Glaubenssatz nicht mäkeln und deuteln[1]. Maimuni sah sich daher veranlaßt, eine Vertheidigungsschrift in arabischer Sprache zu verfassen, eine Abhandlung über die Auferstehung des Leibes (Maamar Techijat ha-Metim 1191[2]). Darin setzte er auseinander, daß er selbst fest daran glaube, daß er diesem Dogma überall das Wort geredet, wo sich Gelegenheit dazu bot, und endlich, daß die Auferstehung zu den Wundern gehöre, deren Möglichkeit mit der Annahme einer zeitlichen Schöpfung gegeben sei. Er beklagte sich darin, daß er mißverstanden sei; überhaupt ist diese Schrift in einem gereizten Tone geschrieben, welcher von der Ruhe seiner frühern Werke merklich absticht. Er war verdrießlich, daß er sich „vor Thoren und Weibern" rechtfertigen mußte.

Unter den gelehrten Mohammedanern machte Maimuni's „Führer" viel Aufsehen, wurde aber natürlich theils wegen seiner hingeworfenen Angriffe auf den Islam und auf die damals herrschende platte, aber rechtgläubige Philosophie der Ascharīten,

[1]) Bei Munk, Notice p. 23 und bei Goldberg a. a. O.

[2]) Der Traktat de resurrectione wurde von Samuel Ibn-Tibbon in's Hebräische übertragen. Diese Uebersetzung ist vielfach abgedruckt.

und theils wegen seiner freien Ansichten hart von ihnen getadelt. Abdellatif, der Vertreter der rechtgläubigen Richtung in der morgenländisch-islamitischen Welt, welcher bei dem Sultan Saladin wohlgelitten und nach Egypten gekommen war, um Maimuni mit noch zwei berühmten Männern kennen zu lernen (wohl Anfangs 1192 [1]), spricht zwar mit Anerkennung von ihm, fällt aber ein Verdammungsurtheil über dessen Werk. Abdellatif äußerte sich folgendermaßen über ihn: „Mose, der Sohn Maimuni's, besuchte mich, und ich lernte in ihm einen Mann von sehr hohem Verdienste kennen, aber ich fand ihn von dem Streben beherrscht, den ersten Rang einzunehmen und mächtigen Personen zu gefallen. Er hat neben medicinischen Werken auch ein philosophisches Buch für die Juden geschrieben, das ich gelesen habe. Ich halte es für ein schlechtes Buch, das geeignet ist, die Grundlehren der Religionen zu untergraben, gerade durch die Mittel, welche bestimmt scheinen, sie zu befestigen."

Nirgends fanden Maimuni's Ideen einen fruchtbareren Boden und wurden gieriger aufgenommen, als in den jüdischen Gemeinden Südfrankreich's, wo Wohlstand, freistädtische Verfassung und die albigensische Gährung gegen das starre Kirchenthum den Forschergeist geweckt, und wo Ibn-Esra, die Tibboniden und Kimchiden Saamen einer jüdischen Cultur ausgestreut hatten (o. S. 220 f.). Je weniger die geweckten Männer Südfrankreich's im Stande waren, aus sich heraus das Judenthum mit den Ergebnissen einer wissenschaftlichen Richtung auszugleichen, desto mehr vertieften sie sich in die Schriften des Weisen, welcher innige, strenge Religiosität mit freier Forschung auf eine so überzeugende Weise zu versöhnen wußte, und dessen Werke Besonnenheit, Klarheit, Durchdachtheit und Tiefe offenbarten. Nicht bloß Laien, sondern auch tiefe Talmudkenner, wie Jonathan Kohen von Lünel (o. S. 222), begeisterten sich für Maimuni, lauschten auf jedes seiner Worte und huldigten ihm wie einer außergewöhnlichen Erscheinung. „Seit dem Tode der letzten Talmudisten war nicht ein solcher Mann in Israel." „Gott erweckte ihn zur Belebung seines Volkes, weil dieses immer mehr

[1]) Bei de Sacy p. 466. Abdellatif war bei Saladin nach der Einnahme von Jean d'Acre in Jerusalem, also im August 1191, und von da reiste er nach Kahira (das.) Sein Urtheil über den Moreh braucht nicht diesem Jahre anzugehören, sondern der Zeit, als er sein Werk über Egypten schrieb.

erschlaffte". Das war das Urtheil der provençalisch-jüdischen Denker über ihn [1]). Der Dichter Charisi schickte Maimuni schwärmerische Verse zu, worin er unter Anderm von ihm sang:

„Ein Engel Gottes bist Du,
Bist in Gottes Bild geschaffen,
Trägst Du auch menschliche Züge.
Von Dir sprach Gott einst:
Will den Menschen in meinem Ebenbild schaffen! [2])

Einige Gemeinden der Provence [3]) wendeten sich an ihn mit einer Anfrage über den Werth, welcher der Astrologie beizulegen sei, und ob die Gestirne einen Einfluß auf die menschlichen Geschicke ausüben. Maimuni, dem diese Afterwissenschaft, welche nur Schwärmer pflegen, und an die nur unklare Köpfe glauben, in der Seele zuwider war, beantwortete diese Frage (27. Sept. 1194) eingehend mit der ganzen Tiefe seiner Gläubigkeit und seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung. Er bemerkte unter Anderm, daß es dreierlei Wahrheiten gäbe, solche, von welchen sich der Sinneneindruck Ueberzeugung verschafft, solche, welche die Wissenschaft durch Gründe feststellt wie die der Mathematik und Astronomie, und endlich solche, welche die Offenbarung und die Prophetie beurkunden. Der Einsichtige müsse nun die auf verschiedenen Wegen gewonnene Ueberzeugung auseinander halten. Wer aber darüber hinaus etwas für wahr hält, von dem gelte der Schriftvers: „Der Thor glaubt jedes Wort". Die Astrologie streife an Götzendienst, und der verbreitete Glaube daran zur Zeit des ersten Tempels habe das israelitische Reich zerstört, das Heiligthum eingeäschert und verlängere noch gegenwärtig die Verbannung des jüdischen Stammes. Sie sollten sich von

[1]) Sendschreiben des Aaron b. Meschullam. Taam Zekenim p. 67.

[2]) Orient Litbl. 1843 col. 140.

[3]) Das Schreiben an die Marseiller Gemeinde (Briefsamml. No. 3) hat in den Handschriften das Datum 11. Tischri 1506 Sel. Dieselben geben zwar auch an, es sei an die Gemeinden von Lünel und Montpellier gerichtet gewesen. Diese Angabe ist jedoch falsch, indem M's. späteres Schreiben an Jonathan und die Lüneler (Gutachtens. No. 41) so gehalten ist, als wenn er das erste Mal an sie schriebe. Uebrigens bezieht sich die Ueberschrift in den Mss.: תובל האגרת הזאת לפני — חכמי ארץ צרפת במונפישליר ובראשם הרב ר' יהונתן : מי זאת הנשקפה, keineswegs auf das Responsum über die Astrologie, sondern gehört einem spätern Maim. Schreiben in Betreff des Moreh an, (abgedruckt in Ozar Nechmad II 3 f. aus einem Ms. der Bresl. Seminarbibliothek), welches gerade den Eingang מי זאת וכו hat. Möglich, daß es auch an die Gemeinde von Montpellier gerichtet war.

einzelnen agadischen Aussprüchen in Talmud und Midrasch, welche den Gestirnen Macht und Einfluß zuschreiben, nicht irre machen lassen, denn solche seien als vereinzelte Stimmen zu betrachten, deren Urhebern für den Augenblick die Wahrheit entgangen war, oder man müsse diese seltsamen Aussprüche deuten, wozu man ja auch bei auffallenden Bibelversen genöthigt sei. Man dürfe überhaupt seinen Verstand nicht hinter sich werfen „die Augen sind vorn und nicht hinten".

Später (um 1194 — 95) wendeten sich die Gelehrten Lünel's und an ihrer Spitze Jonathan Kohen mit Anfragen wegen dunkler Stellen im Codex an ihn und baten ihn zugleich, ihnen den „Führer" zuzusenden, von dessen Rufe sie vernommen und begierig seien, sich daraus zu belehren. Dieses Sendschreiben[1]) ist voller Schwärmerei für Maimuni: Er führe den Namen Mose, weil er sein Volk aus den Fluthen der Unwissenheit gezogen; er habe die Vernunft zur Schwester und den Talmud zum Vater erkoren. Ihre Seele sei in Liebe an Maimuni's Schriften geknüpft, in deren Besitze besäßen sie Alles. — Dieses überaus schmeichelhafte Sendschreiben konnte Maimuni erst nach mehreren Jahren beantworten. Eine schwere Krankheit hatte ihn nämlich ein ganzes Jahr an das Siechbett gefesselt, und er fühlte sich davon so wie von dem zunehmenden Alter und von der angestrengten, ärztlichen Thätigkeit so sehr geschwächt, daß ihm die Hände zitterten, und er sich eines Sekretärs zum Schreiben bedienen mußte. Auch waren nach dem Ableben des großen Saladin Streitigkeiten zwischen dessen ehrgeizigen Söhnen und seinem Bruder Aladil ausgebrochen, welche Unruhen und Bürgerkriege in Egypten zur Folge hatten.

Von diesen Unruhen konnte Maimuni als eine dem Hofe nahestehende Persönlichkeit nicht unberührt bleiben, und sie ließen lange in ihm keine freundliche Stimmung aufkommen[2]). Endlich wurde Saladin's ältester Sohn nach dem Tode des jüngern Alaziz Herrscher von Egypten (reg. November 1198 — Februar 1200), und Maimuni wurde sein Leibarzt. Da Alafdhal früher ausschweifend gelebt hatte, so wurde er von Trübsinn und Todesfurcht befallen

[1]) Gutachtensammlung No. 17—40.

[2]) In Gutachtens. No. 41 spricht M. über seine Krankheit und auch von רוב המהומות, worunter sicherlich die Bürgerkriege zwischen Alafdhal, Alaziz und Aladil zu verstehen sind (1194—95).

und ließ Maimuni auffordern, für ihn ein Compendium für eine regelmäßige, gesundheitsfördernde Lebensweise (Makrobiotik) zu verfassen [1]). Unter den Gesundheitsregeln, die Maimuni in Folge dessen für denselben zusammenstellte, ließ er auch die Bemerkung einfließen, daß zur Erhaltung eines kräftigen Körpers auch Kräftigung der Seele durch Sittlichkeit und philosophische Betrachtung erforderlich sei, daß übermäßiger Wein- und Liebesgenuß die Lebenskraft aufzehre. Er wagte einem launenhaften Fürsten zu sagen, was damals kein Hofmann sich herausnehmen durfte. Er wollte seinem Berufe als Seelenarzt nicht untreu werden.

Erst als Maimuni zur Ruhe gelangte, beantwortete er die an ihn gerichteten Fragen von Lünel. Wenn er sich in dem Sendschreiben entschuldigte, daß sein Sinn getrübt, seine Geisteskräfte geschwächt und seine Fähigkeiten gelähmt seien, so zeugen seine Antworten gegen ihn, denn sie bekunden vollständige Geistesklarheit und Frische [2]). — Die große Verehrung der südfranzösischen Gemeinden für die maimunischen Schriften und namentlich für seinen Codex erweckte ihm auch einen heftigen Gegner in jenem Abraham b. David von Posquières, dessen rücksichtslose Art, die Vertreter einer der seinigen entgegengesetzten Ansicht zu behandeln, Serachja Halevi empfunden hat (o. S. 225). Dieser tiefkundige Talmudist unterwarf Maimuni's Mischneh-Thora einer schonungslosen Kritik und behandelte ihn in wegwerfendem Tone. Er wies nach, daß der Verfasser viele talmudische Partieen nicht tief genug aufgefaßt, deren Sinn verkannt und dadurch falsche Ergebnisse aufgestellt habe. Er warf ihm vor, daß er durch seine Codificirung des Talmud die talmudischen Autoritäten in Vergessenheit bringen wolle, und endlich, daß er philosophische Ansichten in's Judenthum einschmuggele; aber als Neuerer und Ketzer behandelte er Maimuni keineswegs, sondern ließ seiner Ansicht und seinem edlen Streben Gerechtigkeit widerfahren. Abraham b. David's Ausstellungen (Hassagot) an Maimuni's Werk boten den Talmudisten späterer Zeit Gelegenheit, ihren haarspaltenden Scharfsinn zu üben und regten die Lust zum Discutiren mächtig an. — Der reiche, gelehrte und rücksichtslose Rab-

1) Ibn-Abi-Oſaibija bei de Sacy, Abdellatif p. 490. M's Makrobiotik ist in hebr. Sprache abgedruckt in Kerem Chemed III Anf. in deutscher Uebersetzung von Winternitz, Wien 1843.

2) Gutachtensammlung No. 18—41.

biner von Posquières hatte auch seine Verehrer. Als er starb (Freitag 26. Kislew = 27. Nov. 1198), machten Aaroniden, die den Begräbnißplatz nicht betreten durften, sein Grab [1]), weil für eine solche Größe das Priesterthum sich entweihen dürfe.

Die Polemik des Abraham b. David gegen Maimuni hat der Anerkennung des Letztern in den Gemeinden der Provence keinen Eintrag gethan; er blieb für sie die unfehlbare Autorität. Der Hauptvertreter der jüdisch-provençalischen Cultur, Samuel Ibn-Tibbon, schrieb an Maimuni: er ginge damit um, den „Führer" aus dem Arabischen in's Hebräische zu übertragen und deutete zugleich an, er sehne sich, den größten Mann der Judenheit von Angesicht zu Angesicht zu sehen. Er war damit zum Theil einem innigen Wunsche Maimuni's entgegengekommen; denn er hatte sich schon früher mit dem Plane herumgetragen, seine arabisch geschriebenen Werke in's Hebräische zu übersetzen [2]). Voller Freude antwortete er Ibn-Tibbon und gab ihm Anleitung, wie ein so schwieriges Thema, wobei es mehr auf den Gedanken als auf das Wort ankommt, in der Uebersetzung behandelt werden müsse (8. Tischri = 10. Sept. 1199 [3]). Er rieth ihm aber davon ab, seinetwegen die gefahrvolle Seereise von Frankreich nach Egypten zu machen, weil er ihm kaum eine Stunde werde widmen können. Er theilte ihm bei Gelegenheit seine überbeschäftigte Lebensweise, die ihn nicht zur Ruhe kommen ließe, mit: „Der Sultan (Alafdhal) wohnt in Kahira und ich in Fostat, beide Städte liegen zwei Sabbatwege (ungefähr 1/3 Meile) von einander entfernt. Mit dem Sultan habe ich einen schweren Stand; täglich muß ich ihn des Morgens besuchen, und wenn er oder eines seiner Kinder oder eine seiner Harembewohnerinnen leidend ist, darf ich Kahira nicht verlassen. Wenn aber auch nichts Besonderes vorfällt, kann ich doch erst Nachmittags nach Hause kommen. Wenn ich nun sterbend vor Hunger mein Haus betrete, finde ich die Vorzimmer voll von Menschen, Juden und Mohammedaner, Vornehme und Geringe, Freunde und Feinde, eine bunte Mischung, die meinen ärztlichen Rath erwarten. Kaum bleibt mir Zeit, von meinem Zelter zu steigen, mich zu waschen und etwas zu genießen. So geht es bis in die Nacht hinein, und ich muß dabei vor Schwäche auf dem

[1]) Vergl. Note 1. IV.

[2]) Sendschreiben an Ibn-G'abar.

[3]) Gutachtensamml. No. 143. Briefsamml. S. 13 ff.

Ruhebett liegen. Nur am Sabbat bleibt mir Zeit, mich mit der Gemeinde und der Lehre zu beschäftigen. Ich pflege an diesem Tage die Gemeindeangelegenheiten für die laufende Woche anzuordnen und einen Vortrag zu halten. So fließen mir die Tage hin."

Sei es, daß die Gemeinde von Lünel nichts davon wußte, daß Samuel Ibn-Tibbon mit der Uebersetzung des „Führers" sich beschäftigte, oder daß sie ihm nicht die Geschicklichkeit dazu zutraute, genug, sie wendete sich an Maimuni, daß er für sie dieses Werk in's Hebräische übertragen möge. Maimuni entschuldigte sich mit dem Mangel an Zeit und verwies sie auf Ibn-Tibbon (um 1200). Er nahm auch Gelegenheit, die jüdischen Provençalen zu ermuthigen, sich die wissenschaftliche Behandlung des Talmud angelegen sein zu lassen. „Ihr, Gemeindeglieder von Lünel und der Städte in der Nähe, seid die Einzigen, welche die Fahne Mose's hochtragen. Ihr oblieget dem Talmudstudium und pfleget auch die Weisheit. Aber im Morgenlande sind die Juden für geistiges Streben todt. In ganz Syrien ist nur Haleb, in welchem sich Einige mit der Thora nach der Wahrheit beschäftigen, aber es liegt ihnen auch nicht sehr am Herzen. In Irak giebt es nur zwei oder drei Trauben (Männer von Einsicht); in Jemen und dem übrigen Arabien wissen sie wenig vom Talmud und kennen nur die agadische Auslegung. Erst gegenwärtig haben sie mehrere Exemplare von meinem Codex angekauft und sie in einige Kreise vertheilt. Die Juden Indien's wissen kaum von der Bibel, geschweige denn vom Talmud. Diejenigen, welche unter den Türken und Tataren wohnen, haben nur die Bibel und leben nach ihr allein. In Maghreb wisset ihr, wie es mit den Juden steht (daß sie zum Scheine den Islam bekennen müssen). So bleibt nur ihr allein übrig, eine starke Stütze für die Lehre zu sein. Seid also stark und muthig und steht dafür ein"[1]). Maimuni ahnte, daß das von der Wissenschaft durchleuchtete Judenthum seine Hauptvertretung in der Provençe haben werde. Die Gemeinde von Marseille ging den Dichter Charisi an, Maimuni's Commentar zur Mischnah in's Hebräische zu übertragen[2]). — An diesem großen Manne und an seinen Schriften richteten sich die Provençalen auf.

Als Maimuni sein letztes Sendschreiben an die Gemeinde von Lünel erließ, fühlte er schon die Abnahme seiner Lebenskräfte. „Ich

[1]) Findet sich in Ozar Nechmad II 3 f.

[2]) Einleitung zu Charisi's Uebersetzung.

fühle mich alt nicht an Jahren, sondern wegen Kränklichkeit." Er verschied auch aus Schwäche im Alter von siebzig Jahren (20. Tebet = 13. Dec. 1204 [1]), von vielen Gemeinden auf dem ganzen Erdenrund betrauert. In Fostat begingen Juden und Mohammedaner drei Tage öffentliche Trauer um ihn. In Jerusalem veranstaltete die Gemeinde eine außerordentliche Leichenfeier um ihn. Ein allgemeines Fasten wurde angeordnet, und man las aus der Thora das Kapitel von der Strafandrohung und aus den Propheten die Geschichte von der Gefangennahme der Bundeslade durch die Philister. Maimuni galt ihr als eine Bundeslade. Seine Hülle wurde nach Tiberias geführt. Die Sage erzählt, Beduinen hätten die Führer des Sarges unterwegs angefallen, vermochten aber nicht, den Sarg von der Stelle zu bewegen und hätten sich darauf den Juden angeschlossen, um ihm das Geleite bis zur Grabesstätte zu geben. Maimuni hinterließ nur einen einzigen Sohn, Abulmeni Abraham, welcher seinen Charakter, seine Milde, seine innige Frömmigkeit, die Arzneikunde, seine Stellung als Leibarzt, seine Würde als Haupt (Nagid) der egyptischen Gemeinden, aber nicht seinen Geist erbte. Seine Nachkommen, die sich bis in's fünfzehnte Jahrhundert [2]) behaupteten, zeichneten sich durch Religiosität aus und waren Talmudkundige. Auf den Lippen aller seiner Verehrer schwebte das kurze, aber bedeutungsreiche Lob: „Von Mose dem Propheten bis Mose (Maimuni) trat Keiner auf, der diesem gliche." Auf sein Grab setzte ein Unbekannter eine fast vergötternde, kurze Inschrift:

Hier liegt ein Mensch und doch kein Mensch;
Warst Du ein Mensch, so haben Himmelswesen
Deine Mutter beschattet [3]")

Später wurden diese Zeilen verwischt und dafür die Worte gesetzt:

„Hier liegt Mose Maimun, der gebannte Ketzer." [4])

Diese zwei Inschriften veranschaulichen den ganzen, schroffen Gegensatz, der nach Maimuni's Tod zum Ausbruch kam und den jüdischen Stamm in zwei Lager spaltete.

[1]) Vergl. Note 1 IV.
[2]) Vergl. Carmoly Annalen 1839 No. 7. S. 55.
[3]) In Elieser Tunensis Dibre Chachamim p. 86.
[4]) Ibn-Jachja Schalschelet ed. Amst. p. 33 b. unten.

Noten.

1.

Einige zerstreute Quellen zur jüdischen Geschichte.

So dürftig auch Scherira's Chronik von der talmudischen bis zur gaonäischen Zeit ist, so bietet sie doch immer einen Faden für die Continuität der jüdischen Geschichte. Diese Continuität hat Abraham Ibn-Daud in seinem Sefer ha-Kabbalah fortgesetzt und sie bis zum Jahr 1148 fortgeführt. Von dieser Zeit an fehlt der Leitfaden. Denn die nachfolgenden Chronographen: Zacuto, Samuel Usque, Ibn-Verga, Gedalia Ibn-Jachja geben nur Notizen, und kein einziger von ihnen eine zusammenhängende Chronik. Aus diesem Grunde dürfte es nicht überflüssig sein, anderweitige, zerstreute Quellen zur jüdischen Geschichte von urkundlicher Gewißheit zusammenzustellen und sie, wo es nöthig ist, zu beleuchten. Solche Quellen sind Mose Ibn-Esra's Bericht über viele hervorragende Persönlichkeiten bis zu seiner Zeit; ferner Abraham Ibn-Esra's Ueberblick über die hebräischen Grammatiker bis zu seiner Zeit; dann ein historisches Responsum über die Diadochen der französischen und deutschen Schule, und endlich eine Art Chronik, welche vom Jahre 1168 beginnt und über den Anfang des vierzehnten Jahrhunderts hinaus fortläuft. Diese Quellen liefern zwar nur ein dürres Gerippe zur Geschichte, allein ohne dieses ist eine geschichtliche Reconstruction ganz unmöglich, weil davon die kritische Gewißheit für die Thatsachen bedingt ist. Sie folgen hier der Reihe nach.

1.

Mose Ibn-Esra schrieb eine Art Poetik unter dem arabischen Titel כתאב אלמחאצ̇רה ואלמד̇אכרה „Schrift der Unterredung und Erinnerung,“ worin er über die Träger der jüdisch-spanischen Literatur ausführlich berichtet. Dieses in vieler Beziehung höchst interessante Werk existirt nur noch in einem Manuskript der Bodleiana (Codex Huntington No. 590) und harrt noch immer der kundigen Hand, die es zugänglich machen soll. In Ermangelung dessen muß man sich mit dem Auszug behelfen, welchen Zacuto in seinem Jochasin daraus (unter dem hebr. Titel אשכול הכופר) gegeben hat. Diese Partie hat aber der erste Herausgeber des Jochasin, Samuel Schulam, ausgelassen, und sie ist erst neulich durch die Edition des completen Jochasin (ספר יוחסין השלם) von Filipowski bekannt geworden (London und Edinburg 1857). Indem ich sie hier wiedergebe, bemerke

ich, daß sich in dem Auszug im Anfange ein Datumfehler befindet. Denn es heißt: „es sollen die Namen der Weisen, welche vom Jahre 4700 bis zum Jahre 4800 Mundi (940—1040) gelebt, aufgezählt werden.“ Es werden aber Personen bis zum Jahre 4888 (1128) aufgeführt. Die Partie lautet (S. 220 col. b):

וכספר אשכול הכופר אומר שהחכמים שהיו בשנת ד' אלפים ות"ש עד.ת"ת (? תת"ץ) הם: דונש בן תמים אלקרואני. ודונש בן לברט הלוי אלבגדדי משרש אלפאסי הנשיא ואבן ששת תלמידו. ומנחם בן סרוק אלטרטושי אלקורטבי. ור' יצחק ן' גיקאטיליא ור' יצחק בן שאול בן גיקאטיליא וחכמים אחרים. כלם קודם ר' שמואל הנגיד אלמירודי אלקורטבי נשיא גראנטא. ובזה הנשיא האריכו כל המחברים מחכמתו ומספרים שחבר ושהיה בשנת תשס"ג וכל מעלותיו. ובנו ר' יוסף נגיד אחריו וביום שבת בערב יום ט' לטבת בשנת תתכ"ז נהרג בגראנטה בן ל"ה שנה. ואחריו ר' יצחק בן גיאת אליסני ור' לוי בן שאול אלקורטבי ור' משה בן גיקאטיליה אלסרקוסתי ובן אבו איוב סלימאן בן יחיא בן גבירול אלקורטבי נשאה במלאקה וגדל בסרקוסטא ונקבר בבלנסייא בשנת תת"ל: ור' יצחק בן גיאת מת בקורטבא שנת תתמ"ט והוליכוהו לאליסנא. ור' יצחק אלקורטבי בר דוד מת בגראנטה שנת תתקכ"ד ונקבר בקורטבה. וכן ר' יצחק בן ראובן אלברגליני אז: וכן הרב הגדול ר' יצחק בן יוסף (?) יעקב אלפאסי. ומן תלמידיו אבו סלימאן ן' מהגר ואבו אל פתח ן' אזהר אשבילי: וכן אבו זכריה יחיא בן בלעם אלטולטלי מן אשביליא. וכן אז אבו הרין (הרון) ן' אלעיש ואבו יצחק ן' אל חריזי ומשביללייא (משביללייא) אבו יוסף בן מיגאש אלגראנטי מאשביללייא. ואבו זכריה ן' מאכון. ובגראנטה אבו יוסף. אלמרא. אברהם לטיף שמת בבלינסייאה שנת תתפ"ח. ואז באנדלוס עמר (.l אבו עמר) אבן אלדנין. ואבו אצחק בן פקודה. ואבו סלימאן בן עמר. ואבולחסן עזרה בן אלעזר. ותלמיד אבן גיאת אבו עמר בן סהל אלקורטבי ומת בקורטבה שנת תתפ"ג חכם גדול. ואז אבו עמר בן צדיק אלקורטובי. ואבו זכריה בן גיאת אליסאני מגראנטה. ואבו איוב בן אלמעאלם ואבו יצחק בן עזרא.

Soweit reicht der Auszug aus M. Ibn-Esra's Poetik. Der zuletzt Genannte ist der Bruder des Verfassers, den er überlebt und auf dessen Tod er eine Elegie gedichtet hat (in דברי חכמים von Elieser Aschkenasi Tunensis S. 82.) Statt אבו יצחק muß man wohl lesen אבו אברהים יצחק. Es folgt aber darauf noch ein Passus, der nicht aus M. Ibn-Esra's Werk, sondern anders woher entlehnt und nicht weniger interessant ist: ורבנא[1] ששת בן הנשיא הגדול בן בנשת עשה

1) Um diesen Scheschet näher zu fixiren, den Benjamin von Tudela unter die hervorragenden Männer der Gemeinde Barcelona's zählt, hat Zunz sehr viel Bücherstaub aufgewühlt, aber auch nicht ein Stäubchen Brauchbares zu Tage gefördert (zur Ascher'schen Ausgabe des Benjamin). Es giebt aber einige auf der Hand liegende Notizen über diesen Scheschet, welche Grundlinien zu seiner Biographie geben können. Aus der obigen Stelle ergiebt sich, daß, wenn er im Jahre 1203 72 Jahr alt war, er das Licht erblickte im Jahre 1131. Der Dichter Joseph b. Sabara aus Barcelona, ein Jünger des Joseph Kimchi (folglich dem letzten Viertel des zwölften Jahrhunderts angehörend) widmete seinen satyrischen Roman ספר שעשועים dem Naßi Scheschet b. Benveniste, (Carmoly, Itinéraires p. 197; Ersch und Gruber, Encyclopädie Sec. II. T. 31. S. 94.) Benjamin von Tudela konnte ihn daher schon im Jahre 1165 in Barcelona, als einen angesehenen Mann, antreffen: בברצלונא חכמים ונשיאים כגון ר' ששת. Isaak b. Abba Mari aus Marseille, Verfasser des Ittur (verf. 1179—89), commentirte auf Verlangen des Naßi Scheschet den Abschnitt תכלת (Einleitung): והנשיא ר' ששת שמו שאל ממני לפרש פרק התכלת. Mehr erfahren wir über ihn aus dem Ermahnungsschreiben des Jehuda Ibn-Tibbon an seinen Sohn (צואת ר' יהודה אבן תבון, ed. Berlin 1852), das um 1190 verfaßt ist. Darin heißt es, daß Scheschet Naßi seine Reichthümer und seine Ehrenstellung seiner Feder, d. h. seiner arabischen Kalligraphie zu verdanken hatte: גם בארץ הזאת אתה רואה כי הנשיא ר' ששת ז"ל (?) הגיע בה (בכתיבת הערבי) אל העושר והכבוד גם במלכות ישמעאל ובה יצא מכל חובותיו ועשה כל הוצאותיו הגדולות ונדבותיו. Wahrscheinlich verwendete ihn der König Alfonso II. von Aragonien

שיר בתיו קמ"ב בשנת ד׳ אלפים ותתקס"ג היה אז בן ע"ב שנים ושבח בה לר׳ יוסף ולבניו הסגן ר׳ שלמה בנו שושן מטוליטולא (l. ולבני) Die Notiz scheint Zakuto von dem weiter erwähnten Chajim Ibn-Musa, seinem Zeitgenossen, erfahren zu haben, der auch die Spukgeschichte von einem Ibn-Schoschan aus Toledo mittheilte.

II.

Abraham Ibn-Esra schickte seinem ersten grammatischen Werke מאזנים, das er in Rom im Jahre 1140 verfaßte (vergl. Note 8), eine Uebersicht über die grammatischen Vorgänger voran. Da die Schriften der meisten dort aufgeführten Grammatiker untergegangen sind, so giebt bloß diese Notiz Zeugniß von ihnen. Ich übergehe die Grammatiker von Saadia bis Chajug und auch Jona Ibn-G'anach, die jetzt mehr bekannt sind, und gebe die Stelle von R. Haï an:

zu diplomatischen Geschäften mit den arabischen Emiren in der Nachbarschaft, und dabei mochte ihm seine Kenntniß der arabischen Sprache und Schrift zu Statten gekommen sein. Daß er freigebig war, erfahren wir aus einem Gedichte Jehuda Charisi's (Ms. bei Carmoly): ועשיתי על הנשיא ר׳ ששת שהיה ראש נדיבי עולם ואוצר החמודות כלם: אם תשאל על הנדיב ששת הוא בזמן נשאר לראש פנה נגע עדי זקנה ונדבתו לא בלתה אך יספק עדנה. In der gedruckten Ausgabe (Makame 46) schildert ibn Charisi mit folgenden Worten: באתי לעיר ברצלונה היא עיר הנשיאים — ושם היה מושב אדוננו גאוננו נשיא כל הנשיאים רבנו ששת עמוד העולם ויסוד החסידים כלם. Charisi trat seine Weltreise nach 1205 und vor 1211 an; denn als er in Toledo war, war Joseph Ibn-Schoschan bereits todt (st. Anfangs 1205 vergl. weiter), und da er mit Jonathan von Lünel verkehrte, dieser aber 1211 auswanderte, so muß er vorher in Lünel und Marseille gewesen sein. Ja wahrscheinlich war er daselbst noch vor 1209; denn er kennt noch nicht die Verwüstungen in Südfrankreich in Folge der Albigenserkriege und sah noch die jüdischen Gemeinden daselbst in Blüthe. Also zwischen 1205 — 9 lebte noch Scheschet, war aber damals allerdings ein Greis, wie unsere Notiz lautet. Er richtete auch ein Sendschreiben an die Lüneler Gemeinde gegen Meïr Abulafia zu Gunsten der Maimunischen Richtung. נוסח האגרת שכתב הנשיא ר׳ ששת צב"י הספרדי ושלחה לחכמי לוניל על אודות הכתב ששלח להם הר׳ מאיר ז"ל ממדינת טוליטולא בענין תחית המתים (handschriftlich vorhanden). Scheschet's Polemik gegen Meïr und für Maimuni fällt noch während des Letztern Lebenszeit, ja noch vor 1200. Endlich ist noch von Scheschet zu bemerken, daß er Arzt war; denn in einem Oxforder Codex heißt es: רפואה להריון נעשה על ידי הנשיא רבנא ששת ועלתה בידו. נעתקה מפי החכם ר׳ יהודה הריזי (mitgetheilt von Dukes, Ginse Oxford p. 63). — Wie Scheschet aus der Dunkelheit, in die er noch für Zunz und seine Schule gehüllt war, heraustritt, so ist auch der von ihm gefeierte Josehh Ibn-Schoschan keine unbekannte Persönlichkeit. Seine Grabschrift ist durch Luzzato's אבני זכרון bekannt (Nr. 75). Rapaport hat richtig ermittelt, daß dieser im Monat Schebat 4965 December 1204 oder Jan. 1205 starb (Kerem Chemed VII. 249 f.). Aus der Grabschrift ergiebt sich, daß er hochgestellt war: אשר היה רם ונשא וגבה מאד, daß er Ansehen am Hofe (Alfonso's des Edlen von Kastilien) hatte: ובל שרי המלך משתחוים לו אפים הנשיא הגדול, daß er talmudisch gelehrt war: גבור התורה, und endlich, daß er in Toledo eine neue Synagoge erbaut hat: אשר בנה בית הכנסת החדש. Nach einer Mittheilung Luzzato's führte er auch den arabischen Namen Aljafid Ibn-Omar (Geiger's Zeitschr. II 129). Auf Veranlassung desselben unternahm Abraham b. Nathan Jarchi die Abfassung seines Ritualwerkes מנהיג; (im Eingang bemerkt er): אדוננו גאוננו הנשיא הגדול הנדיב ר׳ יוסף בן הנשיא החכם ר׳ שלמה־בשנת ס"ר לפ"ט. Er spricht von der Synagoge des Joseph (הלכות שבת No. 22): ובבית הכנסת של אדוננו הנשיא ר׳ יהוסף .... Aus diesen Momenten ergiebt sich aber, daß hier von J. Ibn-Schoschan die Rede ist. Außer der Elegie, die sich im edirten Tachkemoni (Makame 50) findet, hat Charisi noch eine andere auf J. Ibn-Schoschan gedichtet (in Ms.) beginnend: יבלו זמנים ולא יבלו יגוננו, die aber kein neues Moment heranbringt. — Salomo, der Sohn, der im Texte erwähnt ist, wird auch von Charisi (Makame 46) gefeiert.

ואלה שמות וקני לשון הקודש — — — — — ואדוננו ר׳ האי גאון אסף ספר המאסף הוא חכמה וכליל יופי. — — — ור׳ שלמה בן גבירול ממדינת מלקה ארג מחברת שירה ושקולה ולא ישקל כסף מחירה והיא ארבע מאות חרוזים. ור׳ משה הכהן הספרדי הנקרא בן גיקטיליא ממדינת קורדבא באר ספר הדקדוק גם הוסיף ענינים לא ידעו הקדמונים גם הוא חבר ספר זכרים ונקבות. — ור׳ דוד הדיין בן הגר הספרדי ממדינת גרנטה גם הוא נלוה עליהם ונמלך עליו לבו וחבר ספר המלכים. ור׳ יהודה בן בלעם ספרדי ממדיות טוליטולא אסף ספרים קטנים. ור׳ יצחק הנקרא בן ישוש ספרדי ממדינת טוליטולא עשה ספר הצרופים. ור׳ לוי הנקרא בן אלתבאן ספרדי ממדינת סרקוסטה תקן ספר המפתח. וכל אלה הספרים הם בלשון ההגריים לבד ממחברת (של מנחם בן סרוק) והשירה (של ן׳ גבירול) והאגרון (של ר׳ סעדיה).

III.

Während über die Träger der jüdisch-spanischen Cultur eine Fülle von Nachrichten vorhanden sind, muß sich die Geschichte der nordfranzösischen und deutschen Schule mit dürftigen Angaben begnügen. Darum ist für diese jede Notiz von Werth, weil sie Licht ins Dunkel zu bringen vermag. Carmoly, Luzzato und Zunz haben manchen Beitrag für diese Partie geliefert, doch bleibt noch des Ungewissen viel übrig. Ein historisches Responsum, das Salomo Luria (blühte 1550—1572) auf eine Anfrage in Betreff der rabbinischen Diadoche erließ, wird allen diesen Untersuchungen zu Grunde gelegt (תשובות מהרש״ל No. 29), darum sei dieser Quelle hier ein Platz gegönnt. Salomo Luria giebt an, er habe die Nachrichten per traditionem empfangen. Sein Gewährsmann scheint ein Jünger des R. Meïr aus Rothenburg (der 1293 in Folge langer Haft durch den deutschen Kaiser Rudolph von Habsburg starb) gewesen zu sein, der wohl die Nachrichten von seinem Meister erhalten hat. Darauf deuten die Worte zum Schlusse: ומשניהם קבל הרב ר׳ מאיר רחמנא נטריה. Aus der Formel: רחמנא נטריה ergiebt sich sogar, daß R. Meïr aus Rothenburg damals noch gelebt hat, so daß diese Notiz noch vor 1293 niedergeschrieben zu sein scheint. Um so zuverlässiger sind die darin enthaltenen Angaben, als sie durch Meïr aus Rothenburg, der selbst ein Jünger der nordfranzösischen Schule war, beurkundet scheinen. Es ist nur Schade, daß dieses Verzeichniß an vielen Stellen corrumpirt ist und der emendirenden Hand bedarf.

אעתיק לך מה שמצאתי הועתק:

1) ר׳ האי קבל תורה מר׳ שרירא גאון אביו — ומשם ואילך פסקו הגאונים (ור׳ גרשים קבל מר׳ האי) ונפטר שנת ד׳ אלפים ות״ת (ורש״י נולד באותה שנה ויחי ס״ה שנים ונפטר בשנת ד׳ אלפים ותתס״ה).

2) ומסרה (ר׳ האי) לרבינו אליהו הזקן שיסד אזהרות בעל אחותו של ר׳ האי גאון ואחיו של ר׳ יקותיאל. וגם רבינו חננאל קבל מרב האי גאון.

3) ור׳ יצחק אלפסי ור׳ נתן בעל הערוך קבל מר׳ חננאל ור׳ יקותיאל אחיו של אליהו הזקן[1]) ממנו יצאו בני יומני והשלישי ר׳ יצחק בן מנחם הנקבר כאורלייש (l. באורלינש).

1) Die Stelle ist offenbar corrumpirt. Sicher ist nur, daß hier Elia הזקן, Jekutiel und Isaak b. Menachem als Brüder bezeichnet werden, was auch richtig ist, da Elia in seiner Aboda sich als b. Menachem akrostichirt. Da er auch als אליהו הזקן מנש aufgeführt wird, so hat Landshut die Stelle emendirt: ממנש יצאו בני ר׳ מנחם והשלישי וכו׳ (Amude Aboda I. 15). Indessen paßt die Emendation nicht ganz; auch ist es noch fraglich, ob מנש bedeutet von le Mans. — Isaak b. Menachem wird in Pardes von Raschi und Responsa R. Meïr Rothenburg als Autorität citirt. Seine Schwester

4) ובימיהם היה ר' אלעזר הגדול ממגצא ור' שמעון הגדול ממגצא ור' שלמה הבבלי ור' קלונימוס (.l ור' משה) אביו מלוקו. ומהם קבלו ר' גרשום ממיץ (.l והם קבלו מרבי גרשום ממגנץ) והם היו גדולי לותיר הנקובים בכמה מקומות.

5) ומהם (.l קבלו) ר' יעקב הזקן בר יקר ורבינו יצחק בר יהודה הנקרא מורי צדק ורבינו יצחק הלוי הנקרא סגן לויה מגרמיזא. ורבי קלונימוס איש רומי היה בימיו. ורבינו אברהם הכהן שעשה ברכת חתנים ור' יהודה הכהן שעשה ספר הדינין ורב יוסף טוב עלם קדמו להם הרבה. וגם רבינו בנימין הפייטן בר שמואל קדם. ובימיו היה ר' מאיר שליח צבור (ש"ץ).

6) ורבינו שלמה הנקרא רשי קבל מר' יצחק (l יעקב) בר יקר ומרבינו יצחק סגן לויה ומר' יצחק בר יהודה ובימיו נגזרה גזרה כלו (?) שנת התנ"ז לפרט. עליו יסד תנות צרות לא נובל וקללם בשמהא המתחלת תתנם לחרפה וקללה ולא שכח אחד מהם. וגם ר' אליקים הלוי קבל עם רשי מרבותיו וכן (?) פירש מד' סדרים (?). ור' יצחק בר אשר הלוי משפירא היה חתנו. וכן רבינו יעקב בן ר' יצחק סגן לויה היה בימיו הנקרא רבינו יעבץ. ובשנת תתס"ה נפטר נר ישראל רשי.

7) ומלך אחריו ר' שמואל בר מאיר (רשבם) ושמשו לפניו ר' יוסף דינבריט ור' תם אחיו ור' יצחק בן אשר בא לשמש לפניו ושב למקומו.

8) ור' אליעזר בר נתן הנקרא ראב"ן אשר יסד צפנת פענח קבל מרבינו יעבץ ומחמיו ר' אליקים בן יוסף. וחתניו של ראב"ן היו ר' יואל בר יצחק הלוי מבונא ור'[1]) שמואל בר נטרונאי ובנו מהרר מרדכי מקולניא ובנו מהרר שלמה מברולא ובנו מרדכי ובנו מהר"ר יהודה המכונה ליברמן מ . . . . . בנו שלמה והרב ר' אורי.

9) ואחרי ר' שמואל מלך רבינו תם. לפניו שמשו הרב ר' יעקב האולניז (.l האורלנזי[2]) ור' יצחק בן ברוך והרב ר' יוסף בכור שור ור' חיים כהן ור' יצחק בן מאיר ור' יצחק הלבן ור' יצחק מרמרן (.l מרמרוג) והר' בנימין מקנובריא (.l מקנטבוריא) ור' יצחק בר מרדכי ור' אליעזר ממיץ ור' משה כהן אשכנזי.

10) ובימיו (בימי ר"ת) היה רבינו החסיד אליהו החסיד בפריש ור' מנחם בן פרץ ביואני ור' חזקיה באלצורא ור' משולם במילאון (.l במילון) ור' אפרים הגביר ברינגשפורג.

11) ואחרי ר' תם מלך ר' יצחק בן אחותו ברמרן (ברמרוג) ובשנת תתקמ"ד נהרג ר' אלחנן בנו. וגדולים שמשו לפני ר' יצחק הוא האיר עיני חכמים בפלפוליו ובחדושיו. ואלו שמשו לפני ר' יצחק ר' משה הכהן האשכנזי ור' עזרא הנשיא (.l הנביא) ור' שמשון מנביילא (.l שמעון מיונביילא) ור' שמשון משנץ איש עיון (.l ציון) ור' יצחק אחיו ור' ברוך בן יצחק אשר יסד ספר התרומה ור' יהודה בר יצחק מפריש ור' שמעון מקוצי והרב ר' שלמה מדרוויש.

12) ובימיו (בימי ר' יצחק) היה ר' שמריה משפירא אשר קבל מר' יצחק בן אשר בשפירא ובימיו היה ר' אליעזר ממיץ במגנצא. ואלו שמשו לפניו ר' אלעזר בן ר' יואל הלוי הנקרא אבי העזרי ור' שמחה בן שמואל ור' ברוך. ור' יהונתן היה בימיהם. ור' אליעזר מגרמיזא ור' יהודה החסיד בן ר' מטול (.l שמואל) אשר ילד ר' אהרון מרגנשבורג והרב ר' יהודה.

hat Zunz ihm irrthümlicher Weise geraubt und sie Raschi beigelegt (zur Geschichte 172). In Pardes (4, 6) heißt es: ובספרו של ר' יצחק בן מנחם הגדול לא גרים ליה וכן הנהיגה אחותו מרת בללט משמו את בנות עירה לחטוט שניהם קודם טבילה. Offenbar ist hier von Isaak's und nicht von Raschi's Schwester die Rede Zur Bestätigung lautet in אסופות die Stelle ganz unzweideutig wie angegeben: מרת ביליט אחותו של ר' יצחק בר מנחם הנהיגה משמו (mitgetheilt von Luzzato Ozar Nechmad II. 10). Sie hieß auch nicht Chellit, sondern Bellet (Bellette).

1) Dieser Samuel b. Natronaï wurde im Jahre 1197 am 11. Adar I. in Neus, in Folge einer Blutanklage mit andern fünf Männern ermordet (Bericht des Ephraim aus Bonn, auch in Emek ha-Bacha).

2) Vergl. Carmoly, Itinéraire 202 Note 39. R. Jakob aus Orleans wurde am Krönungstage des Richard Löwenherz in London bei einer Volksemeute gegen die Juden ermordet September 1189 (Ephraim aus Bonn).

13) ובימי ר' אליעזר ממיץ — — ואחיו ר' מאיר ואחיו ר' דוד מוירצבורג (l. ממינצבורג?) והוא ילד ר' משלם מוירצבורג ואחיו הר' יהודה אשר יסד פיוט כו' ובימיו היה ר' יואל בן יצחק הלוי ובנו אבי העזרי. חוזרני לחכמי צרפת:

14) ואחר שנפטר ר' יצחק מדנפירה[1]) מלך ר' יצחק בן אברהם ור' שמשון אחיו הלך לירושלים ונקבר תחת רגלי הכרמל בשיבה טובה.

15) אחרי ר' יצחק בורמרץ (l. ברמריג) מלך ר' יהודה בפריש. ור' שמשון בשנץ ור' יצחק בתפירה (?) — והרב ר' אהרון מרשבורק (l. מרגשבורק) והרב ר' יהודה כהן מיירדיבורג (?) למדו לפניו. והרב ר' שלמה מלך בטרוויש (l. בדרוויש = Dreux) והרב ר' אלעזר בשקנא. שנת פ"ד לפרט נפטר גור אריה בפריש בן נ"ח ובאותו שנה נפטר ר' מנחם וורדנים.

16) אחרי ר' יהודה מלך ר' יחיאל והר' ר' יודא במילון והרב ר' שמואל בכרך טיירי והר' ר' יעקב באירלניש (והר'[2]) קרשביא בדרום והר' ר' נתנאל בקינוף (l בקינון) ר' משה באיבית (? באיברה = Evreux) במולינן (?). ומורי הר' ר' יצחק בר שמואל הקבור בגרמיזא שמש לפניו (לפני ר' יחיאל). ובימיהם היה הרב ר' שמואל בן ר' אלחנן ומורי הר' ר' יצחק שמש לפניו. ובימיהם היה ר' יהודה במייטיה (?) והרב ר' שמואל בר שלמה הנקרא שיר אויל (? מוריל) ומשניהם קבל הרב ר' מאיר רחמנא נטריה.

Der zweite Bericht in Lurja's Responsum, beginnend: שוב מצאתי, betrifft lediglich die Genealogie der Kalonymiden, bietet daher nur ein geringes Interesse und ist ohnehin voller Corruptelen. Ich halte es daher nicht für nöthig, ihn hier aufzunehmen.

IV.

Joseph Ibn-Verga, der die Chronik der Verfolgungen שבט יהודה von seinem Vater verfaßt, ergänzt hat, gab auch als Anhang eine Chronik Südfrankreichs von der zweiten Hälfte des zwölften bis ins vierzehnte Jahrhundert. Er fand sie bei Schem-Tob Sanzolo, kürzte sie aber, wie er selbst angiebt: אמר הדל והנרדף יוסף — מצאתי ביד החכם שם טוב שאנצולו מספר מאודעות מלכי אדום גם קצת דברים אירעו את אבותינו שם וקצרתי ולקטתי מה שנראה לי נאות זכרון לבני ישראל (Schebet Jehuda gegen Ende Ed. Hannover p. 112). Die darin aufgenommenen Nachrichten sind von großer Bedeutung für die Geschichte der Juden Südfrankreich's und Spanien's. Die Chronik rührt von einem Manne her, der sehr gut unterrichtet war; denn da, wo sie die Spezialgeschichte Südfrankreich's und Spanien's berührt, zeugt sie von außerordentlicher Akribie in den Thatsachen und Daten, wie die Belege aus den externen Quellen ergeben. Diese Chronik ist daher eine

1) Hier scheint Isaak aus Dampierre (Damna-Petra, nicht Dompaire bei Zunz) mit Isaak, R. Tam's Neffen, der als Hauptautorität aufgeführt ist, identificirt zu werden, so daß er aus Dampierre stammte und in Rameru dem Lehrhause vorstand. Die Identität von Ri und Isaak aus Dampierre folgt aus andern Angaben. In einer handschriftl. Tossafot-Sammlung heißt es: ר' אלחנן בן ר' יצחק מרמכיר (G. Polak, Halichot Kedem 45). Jedenfalls setzt ihn Zunz fälschlich um 1220, da schon der Verf. des Manhig 1204—5 Isaak aus Dampierre als einen Verstorbenen bezeichnet mit der Formel נוחו עדן (Hilchot Berachot No. 8. H. Get p. 206 ed. Berlin). Dasselbe folgt auch aus dem Umstande, daß sein Nachfolger Jehuda Sir Leon 1224 starb.

2) Dieser ist vielleicht identisch mit קרשביא הנקדן. Wenn Zunz diesen um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts leben läßt (das. 114), so ist das ein Irrthum; denn der Verfasser des ס' חתרומה, Baruch b. Isaak aus Worms, der sein Werk zwischen 1195—1202 schrieb (vergl. ה' ע"ז No. 135) citirte ihn schon (ה' ספר תורה No. 201): הטגיה הרר' קרשביהו הנקדן בסמ"ג כתב ידו וזה לשונו: ואני הנקדן אומר. Kresbia Nakdan gehört demnach dem zwölften Jahrhundert an.

unschätzbare Quelle für die Geschichte der angegebenen Zeit, und sie verdient die vollste Aufmerksamkeit. Da sie bisher noch nicht kritisch geläutert wurde, so konnte sie nicht für die Geschichte benutzt werden. Manche haben sich durch ihre Corruptelen zu Irrthümern verleiten lassen. Sie berührt im Ganzen mehr als 30 Facta, von denen ich jedoch die ersten zwei, betreffend die Kreuzzüge, als ohne Interesse für die jüdische Geschichte übergehe.

1) שנת קכ״ח (תתקכ״ח) מסירת בדרש ונהרג השלטון ואנשי הקהל נשבו.

2) ובשנת ק״ל נתלו המוסרים פרשת ואלה המשפטים.

3) ובשנה ההיא נתבקש בישיבה של מעלה הרב ר׳ משולם והנדיב הגדול ר׳ יעקב פרופייג (.l פרפיניאן).

4) שנת קל״ב תפש הצורר אליציר (.l אלציר) הרב ר׳ אברהם בר דוד.

5) ובשנת קל״ג נתפש השר והוגלה לקרקשונא לפני הרב.

6) בשנת קל״ט קבין האפיפיור כל הגמוניו וכומריו מצרפת ומספרד וכל הקהלות חרדו חרדה גדולה והתענו שלשה ימים רצופים ויערב להם אלהיהם כי לא דברו רק טוב.

7) שנת קמ״ו נעלה ענן כבוד ר׳ זרחיה ז״ל.

8) שנת קנ״ב נטבעה צי אדור ובה כמה חכמים גדולים יזכו לקץ הימין.

9) שנת קל״ה (.l קנ״ה) מת שלטון רימון ובקהל בלקיירו נהרגו כמה נפשות מישראל.

10) שנת קכ״ז (קנ״ז) בא מלך ישמעאל אימיר אלממטוניר (.l אלמומנין) והשפיל את ארץ קאשטילייא וכבש קלעטיבא ועיירות גדולות אחרים והשחית את כל גבול טולידו והיהודים אשר בעיר יצאו לקראתו וילחמו ויהרגו בם משונאיהם ובאותו מלחמה מת בנו של עלי אחד משרי הגדולים.

11) שנת קנ״ח שלל שר העיר את כל הקהל ותפש את בתיהם וכל אוצרותם.

12) שנת קנ״ט (מת) מלך אינגלאטירא אהרי שובו מהכות את עכו ומת מלך ישמעאל אמיר אלממטוניר (.l אלמומנין).

13) ובשנה ההיא נתבקש בישיבה של מעלה המאור הגדול ר׳ אברהם בן דוד ערב שבת והכהנים תפרו את קברו.

14) שנת קס״ה מרדו העקרונים לאנשי ששטרון והרגו ביהודים שמונים נפש.

15) שנת קס״ה ערב נדאל יום ז׳ (.l ו׳) שב מלך ארגון מן רומי והוציאו לו ספר תורה והתענו כלם מרוב הפחד והיה יום מעונן ויצא להם חמה.

16) ובשנה ההיא נתעלה ענן כבוד משה עבד ה׳ במצרים וכו׳.

17) שנת קס״ט היא שנת יגן יצאו מתועבים מצרפת לצבא צבא וביום תשעה עשר אב היה שם הרג גדול ונהרגו מן הערלים עשרים אלף ומן היהודים מאתים ורבים נשבו.

18) שנת ק״ע נעלה ענן כבוד ר׳ אהרן בר משולם.

19) שנה קע״א העיר השם רבני צרפת ורבני אנגלטירא ללכת להוך ירושלים והיו יותר משלש מאות וכבדם המלך כבוד גדול ויבנו להם שם בתי כנסיות ומדרשות גם רבינו הכהן הגדול רבינו יהונתן הלך לשם וכו׳.

20) שנת קע״ב חדש תשרי תפשו הישמעאלים שלוואטירא ובאו שרידי עמינו אשר היו שם בערב יום הכפורים לעיר טולטולא. ובשנה ההיא יצאו גדודי אימיר בארץ אדום ונקבצו מלכי אדום וילחמו בם מערכה מול מערכה ויכום מלכי אדום אבל היו ישראל בצרה עצומה.

21) שנת קע״ה בחודש שבט נקבצו כל ההגמונים קרוב למאתים וכל שרי הארץ בהר געש בפני הקרדינאל והיה שם הנשיא דון יצחק בינבינשטי גם מכל הקהלות היו שם שנים שנים.

22) ובשנה ההיא (קע״ה) בחודש סיון בא מלך לואיש (בן ?) מלך צרפת אל בדריש וצוה להפיל החומות והיו הקהל בסכנה גדולה עד שנשבע להם פחת מון פורט ואחיו לשמור ראשיהם.

23) ובשנה ההיא (קע״ה) קבצו יהידים מכל קהלה וקהלה מנרבונא ועד מרשילייא במגרש יאלי במצות הנשיא אגדול שר השרים ר׳ יצחק בינבינשתי לפני הנשיא ר׳ לוי להסכים מי יעלה לרומי להפר עצת אפיפיור ביום קבוץ כל הגמונים.

24) שנת קע"ו גזרה מלכות הרשעה על עמנו שילבו מצוינים בחותם נכר ט"ב שנה ולמעלה האנשים בכובעיהם והנשים בצעיפיהם ועוד הכבידו עולם שיתן לו (?) כל בעל בית לגלח ו' פשוטים בכל שנה לזמן חגם. ובשנה ההיא מת האפיפיור פתאום אשר דבר סרה על בני עמנו.

25) שנת קע"ז תפשה השלטונא אשת פחת מזן פורט כל היהודים אשר בטולושה הם ונשיהם ובניהם וגזרה עליהם שמד להפר ברית ולהחליף חי במת והעמידה אנשים לבד וטף וכל מי שהיה משש שנים ולמטה נתן ביד הגלחים להטבילם בעל כרחם והילדים צועקים לאבותם ואין מציל. ועם כל זה לא רצו לאכול מגיעוליהם ויצאו מהן נ"ו נפשות ויתר הקהל עמדו באמונתם ונמסרו למיתה. ובר"ח אב הגיע גזרת הפחת להתירם ולהשיב נכסיהם לבד הילדים אשר כבר עברו. כי כן צוה הקרדינאל. בשנה ההיא גזר הקרדינאל שילכו מצויגים כעין עגלה במלבוש העליון ולימים מועטים נתבטלה הגזרה.

26) שנת קע"ט נועצו לב יחדיו המתועבים אשר בארץ אניוב ופטיוב ובריטאנייא על בני עמנו להמיר כבודם והחזיקו באמונתם וקדשו שם שמים ונהרגו יותר משלשה אלפים ומהם שחטו בניהם ואחרים שחטו את עצמם גם נשתמדו יותר מחמש מאות.

27) על ידי משומד אחד שהיה מן ההר ובקש לעקור את הכל ובא להבריז בכל הקהילות ימירו דתם בעל כרחם וכי לא יכול הביא מן האפיפיור חוקים לא טובים וצוה לתת חותמות גדולות מבגד פלטרי אדום או ברכומי וכל איש שילך זולתו יומת. אז נתקבצו יחידים מקהלות לברר מי ילך (Lücke) ובררו הגעלה ר' מרדכי בר יוסף אויניון והרב ר' שלמה דשאלי (?) ממגדל טרשקון לבא אל המלך להתחנן לו על ענין הסימנים והצליחו ושבו שמחים כי נתבטלה הגזרה. לימים מועטים תקפה יד החוקרים על בני עמנו ויעלילו לחקור בכל פרובינצא ויוציאו ממון גדול עד אין חקר וגם יצאי רבים מגדולי הארץ בציונים משונים במרשליא ובעיר אאינש ובאויניון. עוד הכבידו משא על עיר אויניון וסגרו בביתם שני צנהרות הזהב ר' מרדכי בר יוסף והר' ישראל. ואחר כך יצאו בציונים משונים ואחר כך נעשה נס גדול והותרו ורבים זולתם. ותאר הציון היה רחבו זרת מן פלטרי כרבומי ורחב העגלה ד' אצבעות ובחללה דמות לבנה לוקה מבגד שחור.

28) בעמק הבכא ארץ תלאובות בלויאריש העלילו על בני עמנו משרצת אחת שטבעה בטיט היון ומתה ואין רואה ויוציאו דבה על היהודים שהם המיתוה ויקחו כל היהודים ויאסרום כלם בנחשתים ברוב ארץ פרובינצה ודחקום בדוחקים משונים ונדונו בעונותינו.

29) בשנה שנתפס מלך צרפת ביד ישמעלים אחר שהותר ושב לארצו גרש כל היהודים מארצו.

30) שנת ה' אלפים — קמו הרועים וכו'.

Im Folgenden sollen die angegebenen Thatsachen durch Parallelen beleuchtet, präcisirt und nutzbar gemacht werden.

ad 1 und 2) Der שלטון von בדרש, von dessen Ermordung hier die Rede ist, ist Raymond Trencavel, Vicomte von Beziers und Carcassonne. Er wurde von den Bürgern dieser Stadt in einer Kirche erschlagen, 15. October 1167, wegen einer einem Bürger zugefügten Unbill (vergl. Vaisette, histoire générale de Languedoc T. III p. 17). Das angegebene Datum entspricht dem jüdischen Datum (4) 928 Ende Tischri. Man sieht daraus, daß die Anklage gegen die Juden (מסירה) und deren Einkerkerung mit dem Tode des Raymond Trencavel zusammenhängt. Das Nähere darüber ergiebt sich aus Folgendem: Roger II., Sohn des Ermordeten, rächte den Tod seines Vaters an den Bürgern, indem er sie durch eingeschlichene Aragonische Soldaten sämmtlich erschlagen ließ, im Jahre 1170. Nur die Juden wurden beim Gemetzel verschont. On ne fit quartier qu'aux Juifs qui apparement n'avaient pas trempé leurs mains dans le sang de Trencavel (das. p. 24). Viele Bürger wurden bei

dieser Gelegenheit gehängt. Les Aragonais font main baisse sur une partie des habitants, pendant les autres à des potences (das.) Darauf bezieht sich wohl der Passus in unsrer Chronik: ונתלו המוסרים. Die Ankläger, welche die Juden in Kerker geworfen hatten, waren demnach christliche Bürger von Beziers, und sicherlich aus dem Grunde, weil es die Juden mit Trencavel gehalten hatten. Darum ließ sie auch Roger verschonen. Aus unsrer Quelle ergiebt sich sogar der Tag des Blutbades in Beziers, der in den Urkunden zur Geschichte von Languedoc nicht angegeben ist. Die Ankläger wurden gehängt in der Woche משפטים, d. h. 21—27. Schebat = Mitte Februar 1170. Trencavel und sein Sohn Roger waren überhaupt Gönner der Juden. Der erstere befreite sie von den jährlichen, sich zur Osterzeit wiederholenden Judenkrawallen (histoire de Languedoc II. 485). Roger hatte jüdische Güterverwalter (bail de sa domaine baillí) Moses de Caraite, der bei einer Schenkung im Jahre 1171 als Zeuge angeführt wird (das. III 27), und einen andern: Nathan Judaeus bajulus domini Rogeri. Derselbe fungirte ebenfalls als Zeuge bei einem Vertrage neben Edelleuten (das. III preuves p. 137 Urkunde vom Jahre 1176). Roger gewährte den Juden von Carcassonne die Begünstigung, daß ihre Abgaben für ihn auch auf die Gemeinden von Limoux, Alet und Rasez repartirt werden sollten, und versprach den Vorstehern Astrüc von Alet (Astruc de Electo), Crescas von Limoux (Crescas de Limoso) und denen von Rasez, daß sie nicht mit Steuern überbürdet werden sollen (das. III 175 No. LX).

ad 3) Das Todesjahr des für die jüdische Culturgeschichte Südfrankreich's so bedeutsamen Meschullam b. Jacob, sowie des Jacob aus Perpignan wissen wir nur aus dieser Chronik. Den Letztern erwähnt nur noch Benjamin von Tudela, der ihn im Jahre 1156 (vergl. Note 10) in Marseille antraf: ובראש הקהל של מטה (במרשיליה) ר' יעקב פירפינינו העשיר (ed. Asher p. 6).

ad 4 und 5) Der Feind, welcher den berühmten Abraham b. David aus Posquières in Haft brachte hieß Elzéar. Das war der Name eines seigneur von Posquières im 12. Jahrhundert, abgekürzt von Eleasar oder Elisiarius, Helisiarius (vergl. die Genealogie der Herren von Uses und Posquières bei Vaisette, das. II preuves 42, 640). Warum Abraham b. David von Elzéar verhaftet wurde, und wie es kam, daß derselbe seigneur (שר) nach Carcassonne verbannt wurde, ist noch dunkel. Die Herren von Posquières waren Lehnsträger der Vicegrafen von Carcassonne und Beziers, also damals von dem judenfreundlichen Roger II. Möglich also, daß dieser die Willkür bestraft hat. Die Worte: הוגלה...לפני הרב sind räthselhaft.

ad 6) Der Bericht, daß die Juden wegen der Versammlung der Cardinäle in großer Angst lebten, und daß zuletzt nur Gutes in Betreff der Juden beschlossen worden, fordert zur Beleuchtung heraus. Im Jahre 1179 (19. März) wurde das dritte Lateranconcil unter dem Papst Alexander III. eröffnet. Daß die französischen und spanischen Prälaten feindselig gegen die Juden waren, erklärt sich daraus, daß die Letzteren Aemter und Ehrenstellungen inne hatten. Der Clerus hatte also feindselige Vorschläge gegen die Juden in Petto. Die Juden waren auch Gegenstand synodaler Berathung auf dem Lateranconcil, aber die Beschlüsse in Betreff derselben fielen überraschend milde aus. Nur ein

einziger nachtheiliger Paragraph ist gegen sie gerichtet, daß sie eben so wenig wie die Saracenen christliche Leibeigene und Ammen halten dürfen. Die übrigen Bestimmungen sind im Gegentheil zu Gunsten der Juden. Sie sollen nicht mit Gewalt zur Taufe geschleppt, nicht ohne Urtheil verwundet werden; es soll ihnen keinerlei Gewalt angethan, und ihre gottesdienstliche Feier nicht gestört werden: Judaei ad baptismum non sunt compellendi, sed si voluerint, absque calumnia christiani efficiantur. Nullus eos etiam sine judicio vulnerare, vel eis res suas auferre, vel solennitates perturbare praesumat (Mansi Concilia T. XXII p. 259). Selbst der Beschluß, daß Christen gegen Juden eben so gut zu Zeugen zugelassen werden mögen, wie diese gegen jene angenommen werden, damit es nicht scheine, daß die Juden eines Vorzuges gegen die Christen genössen, zeugt er nicht von einem milden Geiste in Betreff der Juden? Testimonium quoque Christianorum adversus Judaeos in omnibus causis, cum illi adversus Christianos testibus suis utantur, recipiendum esse censemus. Anathemate condemnetur — quicunque Judaeos Christianis voluerit in hac parte praeferre, cum eos subjacere Christianis oporteant, et ab eis pro sola humanitate foveantur (das. 231). Die westgothischen Concilien und die Päpste nach Innocenz III. haben die Juden zu keinerlei Zeugniß gegen Christen zugelassen, während das Lateranconcil unter Alexander III. ihnen nur den Vorzug vor den Christen nehmen wollte. Sehr passend giebt unsere Chronik das Gesammtresultat wieder: כי לא דברו רק טוב. Alexander hatte selbst einen jüdischen Beamten, der sein Finanzminister gewesen zu sein scheint, ein Enkel des berühmten Nathan Romi (Benj. von Tudela p. 8): ר' יחיאל משרת של פפא (אלכשנדריש) והוא בחור והוא יוצא ובא בבית הפפא והוא פקיד ביתו ועל כל אשר לו. Nichtssagend und trocken klingt der Extract, den Zunz aus diesem Berichte gemacht hat (synagogale Poesie S. 25): „In demselben Jahre (1179) erregte die Zusammenkunft französischer und spanischer Bischöfe unter der dortigen jüdischen Bevölkerung Schrecken." Es scheint fast, daß der berühmte Literarhistoriker die Tragweite dieser Notiz nicht gekannt hat. Uebrigens geht daraus hervor, daß die Juden im Voraus von den in der Kirchenversammlung gegen sie beabsichtigten Anträgen in Kenntniß gesetzt waren — sonst wären sie nicht vorher in Angst gerathen. Wahrscheinlich haben sie sich bemüht, dieselben zu paralysiren. Wir werden später dasselbe ganz deutlich finden (Nr. 23).

ad 7) Das Todesjahr des R. Serachja Halevi ist ebenfalls nur aus unsrer Quelle bekannt, und daß das Datum genau ist, dafür bürgt die Akribie in den übrigen Punkten.

ad 8) Ist weiter nicht bekannt.

ad 9) Der שלטן רימון, von dem hier die Rede ist, war Raymond V., Graf von St. Gilles und Toulouse, der Beförderer der provençalischen Poesie, den die Troubadouren le bon Raymond nannten. Er starb Ende 1194 (histoire de Languedoc III. 94). Darum muß das Datum קל"ה emendirt werden in קנ"ה. Ohnehin erfordert es die Reihenfolge der Daten in unsrer Quelle. Auf 152 kann nicht 135 folgen. Raymond V. war ein Gönner der Juden und hatte einen jüdischen Beamten für seine Güter an Abba Mari, dem Vater des Verf. von Ittur (B. von Tudela p. 5): ושם (במגרש הנקרא בורק דשל גיל) הנשיא אבא מרי

כי ־ ׳יצחק הוא פקיד השלטון ימין. Auch sein Sohn Raymond VI. war ein Gönner der Juden und vertraute Juden öffentliche Aemter an. In einem Sendschreiben des Papstes Innocenz III. an ihn, machte ihm derselbe unter Anderm bittere Vorwürfe darüber (1207), daß er Juden zu Aemtern beförderte (commisisti Judaeis officia publica), zur Schmach der christlichen Religion. (Epistolae Innocentii L. X. ep. 69). Als Raymond vom Kreuzheer gegen die Albigenser besiegt wurde und auf dem Punkte stand, sein Land zu verlieren (1209), mußte er in sein Sündenregister, das er öffentlich zu verlesen gezwungen war, auch den Punkt aufnehmen, daß er Juden Aemter anvertraut hatte: item quod Judaeis publica commisi officia (bei Mansi Concilia XXII. 770). Darauf befahl ihm der Legat Milo zu schwören, daß er nie mehr Juden zu irgend einem Amte oder zu seinen Rathgebern zulassen, und die bereits Ernannten entfernen werde: Ego Milo — praecipio ut universos Judaeos in tota terra et ab omni administratione publica vel privata prorsus amoveas, nec usquam eos ad ipsam vel aliam restituas, vel alios Judaeos ad aliquam administrationem admoveas, nec eorum consilio ullo tempore contra Christianos utaris (das. 782). Auch seine Barone und Vasallen mußten dasselbe schwören. Man sieht daraus, daß die Juden in Südfrankreich vor den Albigenserkriegen eine so hohe Stellung eingenommen hatten, daß der Papst nicht genug davor warnen konnte. — Wenn übrigens in unsrer Quelle mit dem Tode Raymond V. der gewaltsame Tod mehrerer Juden in Beaucaire (בלקיירו) zusammen erzählt wird, so scheinen beide Thatsachen in ursächlicher Verbindung mit einander zu stehen.

ad 10) Diese Notiz ist nicht ohne Wichtigkeit, sie documentirt, daß die Juden Spanien's sich an dem Kriege gegen die Mauern betheiligt haben. Um diese Thatsache zu erhärten, müssen die allgemeingeschichtlichen Punkte darin fixirt werden. Es ist hier offenbar von den Vorgängen nach der Schlacht bei Alarcos zwischen Alfonso dem Edeln und dem Almohadenfürsten Jakob Ibn-Jussuf Almansur die Rede. Die Schlacht fiel am 19. Juli 1195 vor. Im Frühjahr 1196 durchstreifte der Emir Almumenin Jakob Almansur mit seinem Heere das castilische Gebiet und ließ Einöden zurück. Er belagerte selbst Toledo, fand aber tapfern Widerstand und mußte wieder abziehen (vergl. Aschbach, Geschichte Spanien's zur Zeit der Almoraviden und Almohaden II. 90, 93 und 318). In unsrer Quelle ist die Rede von Ausfällen der Juden von Toledo gegen das Belagerungsheer der Almohaden. Die ohnehin corrumpirte Zahl קב״ו muß danach in קנ״ו emendirt werden. Daß die Juden gegen die Almohaden Partei nahmen und die Unternehmungen der Christen gegen sie unterstützten, bezeugt auch ein arabischer Schriftsteller Ibn-Alkatib. Die jüdischen Kaufleute haben große Geldsummen dem König Alfonso zu Kriegszwecken freiwillig geliefert (bei Casiri Bibliotheca II. p. 221) Alphonsus qui cum 25,000 equitum et 20,000 peditum militibus — ingentem pecuniae vim Judaeis mercatoribus suppeditantibus — Jacobum regem oppugnare decreverat.

ad 11) Diese Notiz ist um so dunkler, als die Stadt nicht angegeben ist.

ad 12) Das Datum des Todesjahres von Richard Löwenherz und dem Almohadischen Emir Almumenin Almansur ist sehr genau angegeben; der Erste

st. den 6. April 1199, der Letztere im Januar oder März desselben Jahres. (Vergl. über das letzte Aschbach, Geschichte Spanien's rc. II. S. 319).

ad 13) Auch Zacuto giebt das Todesjahr des Abraham b. David aus Posquières an und zwar Freitag den 26. Kislew 4959 = 27. Nov. 1198: ונפטר הרב הגדול ה"ר אברהם בן דוד בפושקירש בערב שבת בחנוכה שנת תתקנ"ט.

ad 14) Ganz unbekannt.

ad 15) Diese Notiz ist interessant. Sie ist genau, denn sie stimmt mit den spanischen, südfranzösischen und römischen Quellen überein, daß Peter II., König von Aragonien, sich nach Rom begab, um sich dort von dem Papste Innocenz III. krönen zu lassen und sein Königreich vom Petristuhl zu Lehen zu nehmen. Die Krönung fand am 9. November 1204 statt. Gegen Weihnachten (נדאל = Nadal) kann Peter bereits zurückgekehrt sein. Weihnachten fiel damals auf Sonnabend, der vorhergehende Tag, ערב נדאל, war also Freitag. Man muß demnach ו' statt ה' lesen. Auch haben sich die Juden schwerlich am Sabbat Fasten aufgelegt. Das Fasten und die von Seiten der Juden veranstalteten Empfangsfeierlichkeiten für den König von Aragonien beweisen, daß sie sich von einer Verbindung mit dem Papste nichts Gutes versahen. Und in der That, da sich Peter zum Vasallen des Papstes gemacht und gelobt hatte, in Allem den päpstlichen Befehlen gehorsam zu sein und Ketzer sowie Ungläubige nicht in seinem Lande zu dulden, so durften sich die Juden auf Schlimmes gefaßt machen. Innocenz III. war kein Freund der Juden, sondern eifrig bemüht, sie zu demüthigen. Sie mochten daher mit Recht von dem Lehensträger dieses rücksichtslosen Papstes eine harte Verfolgung gefürchtet haben. Indessen war Peter keineswegs ein willfähriger Ketzerverfolger nach Ordre des Papstes und der Legaten, er nahm später sogar Partei für die als Ketzer verfolgten Fürsten gegen die Legaten und Simon von Montfort. Daher ist es auch erklärlich, daß auch die Juden seiner Länder unangefochten blieben.

ad 16) Als Parallele zu dieser Nachricht über das Todesjahr und den Todestag Maimuni's, die Trauer um ihn und über den Transport seiner Leiche nach Tiberias vergl. Saadia Ibn-Danan Chemda Genusa p. 30, Zusatz zum Jochasin ed. Krakau, Ibn-Jachja Schalschelet, und über die Feststellung des Datums Rapoport in Geiger's Zeitschrift II. 127 ff. Unsere Notiz ist stellenweise corrumpirt und kann aus den Parallelen corrigirt werden.

ad 17) Kaum wüßte man aus dieser kurzen aber inhaltsschweren Notiz, daß hier von dem gräßlichsten Blutbade erzählt wird, das je die Kirche geschändet hat, wenn man nicht Parallelen herbeizieht. Selbst der Name der Stadt ist verschwiegen. Es ist hier von der Eroberung Beziers durch das Kreuzesheer gegen die Albigenser die Rede. Das Gemetzel fand statt am 22. Juli 1209; dem entspricht der 19. Ab. Auch Zacuto hat die Nachricht von den Leiden der Juden in Beziers in demselben Jahre (Jochasin ed. Filipowski p. 220): ובשנת תתקס"ט גזרת קהל בדרש. Unsere Notiz scheint einer sehr authentischen Quelle entlehnt zu sein. Denn die Zahl der von den heiligen Mördern Umgebrachten in Beziers ist schwankend (vergl. Vaisette, histoire de Languedoc III. 169). Die päpstlichen Legaten, welche die Affaire leiteten, geben die Zahl auf 20,000 an (in einem Schreiben an den Papst Innocenz bei Baluz epistolae Inno-

centii XII. 107). Capta est civitas Biterrensis, nostrique non parcentes ordini, sexui vel aetati, fere viginti milia hominum in ore gladii peremerunt ...... ultione divina in eam mirabiliter saeviente. Bekanntlich sagte ein Abt zu den ihn Anfragenden, wie man die Katholiken von den Ketzern beim Gemetzel unterscheiden soll: Tuez les tous; car dieu connaît ceux qui sont à lui. Der 200 getödteten und gefangenen Juden erwähnt keine Quelle weiter. Zunz wußte aus dieser Notiz nichts zu machen, er giebt sie folgendermaßen wieder: „Der 22. Juli 1209 war ein Schreckenstag für die französischen Juden, die Einzelheiten fehlen" (synagogale Poesie 28).

ad 18) Der Tod dieses eifrigen Anhängers Maimuni's und der Philosophie, dessen zwei Brüder Mystiker und Asketen waren, ist aus keiner anderen Quelle bekannt.

ad 19) Diese Notiz von der massenhaften Auswanderung französischer und englischer Rabbinen nach Jerusalem ist ein interessantes Zeichen jener Zeit. Bemerken wir gleich im Eingange, daß das Datum 4971 = 1211 hier zuverlässig ist, da 4970 ihm vorangeht. Einige der Rabbinen, welche mit Jonathan ausgewandert waren, lassen sich noch ermitteln, und dadurch läßt sich ein fester chronologischer Ausgangspunkt für manche Facta gewinnen. In einem Itinerarium, welches Carmoly veröffentlicht hat (Itinéraires p. 121 ff.) heißt es: ein R. Samuel b. Simson hat die Reise mit Jonathan gemacht: Der Copist dieses Itinerarium bemerkt: אלו הדברים ראוין להכתב...כאשר ארשם על פי אדם אשר היה בארץ ישראל עם הרב ר' יהונתן הכהן מלוניל ושמו ר' שמואל בר שמשון שהלך עמו בארץ גושן ועבר עמו במדבר ובא עמו לירושלם...וזה היה בשנת התק"ע. Das Datum 4970 muß nach dem Obigen in 4971 berichtigt werden. Wenn Carmoly angiebt, daß die 300 Rabbinen erst in Folge des Rundschreibens von Samuel b. Simson zur Auswanderung bewogen wurden (das. 119), so ist das unrichtig. Denn in dem gegebenen Citat heißt es ja ausdrücklich, daß Samuel b. Simson zugleich mit Jonathan durch Egypten und die Wüste nach Jerusalem reisten; sogleich im Eingange: nous pleurâmes — — moi et le grand Cohen de Lunel. Mit Samuel und Jonathan zusammen waren zwei Männer: R. Saadia und R. Tobia (das. 129) A Hebron nous nous rendîmes chez le teinturier, moi, Rabbi Saadiah et Rabbi Tobieh. Zu diesen vier sind noch folgende Jerusalem-Pilger hinzuzufügen: R. Joseph b. Baruch begab sich mit seinem Bruder R. Meïr nach Jerusalem, und er führt daher in den Tossafot den Namen ר' יוסף איש ירושלים oder מארץ ישראל, auch ר' יוסף שהלך בארץ הצבי (vergl. die Belegstellen Zunz zur Geschichte S. 52 und zu Benj. v. Tudela II. 255). Von ihnen erzählt Abraham Maimuni, daß er sie und noch andere in Egypten, das sie berührt hatten, gesehen und gesprochen (Milchamot ed. Hannover S. 96): וכשהגיעו חכמי צרפת אל הארץ הזאת הרב הגדול ר' יוסף ז"ל ושאר אחיו אשר נקבו בשמות הרב ר' אברהם הזקן אביו של הגאון ר' גרשום זצ"ל ור' יוסף ור' דוד הרב הנכבד וחכמים אחרים — ועשינו בכבודם כפי חובתנו ושמענו על הרב ר' יוסף ז"ל ואחיו ר' מאיר ז"ל שכשהעתיק ר' יהודה ן' אלחריזי ז"ל גם הוא ספר מורה נבוכים ללשון הקודש הבינו בו ושמחו ר' מאיר. Daraus geht hervor, daß sämmtliche hier Aufgezählte zu der Rabbinercaravane gehörten, die nach Palästina auswanderte. Charisi traf schon 1216 Joseph und Meïr aus Frankreich in Jerusalem an (Tachkemoni Pf. 46.: ויפגעו בי מלאכי

אלהים (בירושלים) הבאים מארץ צרפת לשכון בציון ובראשם הרב החסיד ר' יוסף בן ר' ברוך ואחיו החכם ר' מאיר. Diese fünf namhaft gemachten können also zu den oben genannten vier hinzugezählt werden. — R. Simson b. Abraham, Maimuni's Antagonist, der Commentator eines Theils der Mischnah, ist bekanntlich ebenfalls nach Palästina ausgewandert und fand sein Grab in Akko. Er wird ebenfalls איש ירושלים und ציץ genannt (o. S. 396). Nichts hindert, ihn der Caravane von mehr denn 300 zuzugesellen und seine Auswanderung 1211 anzusetzen. Aus der Aeußerung des Abraham Maimuni über diesen Simson scheint hervorzugehen, daß derselbe mit den von ihm genannten zugleich die Reise nach Palästina angetreten, aber nicht wie jene Egypten berührt hat: ישמענו על הרב רבינו שמשון ז"ל בעל התוספות שהיה בעכו שלא ראינו אותו מפני שלא עבר עלינו דרך. Nicht überflüssig dürfte die Bemerkung sein, daß die Auswanderung der Rabbinen zusammenfällt mit den blutigen Albigenserkriegen.

ad 20) In dieser Notiz sind zwei Facta mitgetheilt, die sich durch anderweitige Quellen ins Licht setzen lassen. Das erste betrifft die Eroberung der Bergfestung Salvatierra (arab. Sarbatera= שלבאטירא), welche der almohadische Emir Almumenin Mohammed Annasir Ledinallah 1211 acht Monate belagert hielt (vergl. Aschbach, Almoraviden und Almohaden II, 113 f. und die Quellenangabe 322, 2). Die Einnahme fiel nach unsrer Notiz am Vorabend des Versöhnungstages 9ten Tischri 4972 = 18. September 1211. Das zweite Factum betrifft den berühmten Sieg bei Naves de Tolosa 16. Juli 1212, welcher durch Hilfe eines vom Papste Innocenz aufgebotenen Kreuzheeres errungen wurde. Vor der Schlacht, als die Kreuzkrieger sich vor Toledo ansammelten, erhoben sie sich gegen die Juden in Toledo, den heiligen Krieg mit deren Niedermetzelung zu eröffnen. Wenn die Ritter und der König Alfonso der Edle der Mordwuth nicht Einhalt gethan hätten, wäre die edelste und größte Gemeinde Spanien's damals aufgerieben worden. Vergl. Mariana, Historia General de España T. III. 212 L. V.: Comenzaran estas gentes a venir a Toledo par el mes de Febrero año 1212. Levantose un alboroto de los soldados y pueblo en aquella ciudad contra los Iudios. Todos pensaban hacier serv.cio a Dios en matarllos. Estaba la ciudad para ensangrentarse, y corrieran gran peligro, si non resistieran los nobles à la canalla, y empararan con las armas y autoridad aquella miserable gente; vergl. Annales Toledanos l. in Florez España sagrada T. 23 p. 359.

ad 21) Hier ist von der Kirchenversammlung zu Montpellier (הר געש) die Rede, gehalten am 8. Januar 1215 = 8 Schebat, unter dem Vorsitz des Kardinallegaten Peter von Benevent. Die Juden Südfrankreich's scheinen ungünstige Beschlüsse für sich von diesem Concil gefürchtet zu haben, darum haben sie wohl von jeder Gemeinde zwei Deputirte nach Montpellier abgeordnet. Ihre Bemühungen scheinen auch nicht vergeblich gewesen zu sein: denn die Canones dieses Concils enthalten keine judenfeindliche Beschlüsse. Der hier genannte „Fürst" Don Isaak Benveniste war keine unbedeutende Persönlichkeit. In der folgenden Notiz wird er genannt: „der große Fürst, Herr über Herren", auf dessen Veranlassung später wieder jüdische Deputirte zusammenkamen. D. Kimchi kennt ihn als Arzt und Grammatiker (Michlol ed. Ven. p. 55 c. bei

der Form פְּעָלָה und in den Wurzeln zu radix חלם): — ונשיא הרופא ר' יצחק בן באן בנשת חוק דברי הראשונים והרופא ר' יצחק בן בנשת פירש בריר חלמות ברוק הבריאות. Höchst wahrscheinlich ist dieser Isaak Benveniste identisch mit dem Leibarzt (Alfaqui) des aragonischen Königs Jakob, Namens Zag oder Çag aus Barcelona, den der König und die hohen Geistlichen des Landes dem Papste Honorius III. so warm empfohlen hatten, daß derselbe ihm 1220 ein Ehrendiplom ausstellte und seinetwegen die Juden Aragonien's vom Tragen des Abzeichens dispensirte. Das Schreiben des Pabstes ist ausgezogen in Baronius (Raynaldus) annales eccles. ad. ann. 1220 No. 49: Tum Judaeum quendam Barchinonensem Azzachum (Zag) nomine atque Aragonum regis Alfachimum appellatum, ab usuris alienum, catholicorumque studiosum, tum ab ipso (rege) tum ab episcopis rogatus, patrocinio apostolico arcendum minime censuit, dato ad illum diplomate, in quo romanae sedis erga infideles humanitatem et clementiam — — explicat (Honorius III.) VII Cal. Sept. — — qui suis ad regem literis illius in Azzachum beneficium se contulisse testatur, memoratoque archiepiscopo (Tarraconensi) mandavit, tum ut illum (Azzachum) vexari non permitteret, tum ne Judaeos nova signa gestare compelleret.

ad 22) Auch diese Notiz zeugt von der Genauigkeit unsrer Chronik. Sie berichtet von der Reise des Kronprinzen Louis in Südfrankreich im Frühjahr 1215. Am 19. April war er in Lyon und am 21. Mai über Beziers gereist, in Carcassone (Vaisette, histoire III. 168, 171). Also war er im Mai = Sivan in Beziers. In dem Streit zwischen Simon von Monfort und dem Bischof Arnaud von Narbonne, indem der erstere die Zerstörung der Mauern von Narbonne verlangte und der letztere sie verweigerte, entschied der Prinz Louis zu Gunsten des Erstern in Beziers, und die Mauern von Narbonne, Toulouse und anderer Festungen wurden abgetragen (Vaisette das. 170 und die übrigen Quellen bei Christoph Ulrich Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter I. 287, 290). Dieses berichtet unsere Notiz kurz und geschichtsgemäß. In wie fern den Juden dabei Gefahr drohte, und welche Gemeinde in Gefahr schwebte, so daß Simon von Monfort und ein Bruder ihnen Sicherheit zuschwören mußten, ist nicht bekannt.

ad 23) Es ist von dem großen Laterанconcil unter Innocenz III. die Rede, dem glänzendsten, das je tagte, Anfangs November 1215, das auch für die Juden denkwürdig geworden ist. Die südfranzösischen Juden haben Kunde von dem gegen sie beabsichtigten Streich völliger Erniedrigung gehabt. Daher wählten sie vorher tüchtige Männer, die nach Rom reisen und den Schlag von ihnen abwenden sollten. Die Wähler kamen, wie angegeben wird, in Bourg St. Gilles (מגרש ייאלי = יילי vergl. o. S. 370) zusammen auf Veranlassung des angesehensten Mannes Isaak Benveniste, und die Wahl fand statt unter dem Vorsitz eines R. Levi, der nicht näher bekannt ist. Das jüdische Jahr 4975 lief mit dem 26. August ab. Daraus geht hervor, daß die Juden mindestens zwei Monate vor dem Zusammentritt des Lateranconcils Anstrengungen machten, um die gegen sie intendirten feindseligen Beschlüsse zu vereiteln.

ad 24) In dieser Notiz werden die judenfeindlichen Canones des IV. Laterankoncils namhaft gemacht: 1) das Tragen eines absondernden Abzeichens, Männer an der Kopfbedeckung und Frauen am Schleier, und 2) die Steuer, alljährlich 6 פשיטים = Denier an die Geistlichen des Ortes zu zahlen. Beides wurde auf diesem Concil beschlossen (vergl. darüber Mansi, collectio conciliorum XXII. p. 1054—58). — § 67 bestimmt: Ac eadem poena Judaeos decernimus compellendos ad satisfaciendum ecclesiis pro decimis et oblationibus debitis quas a Christianis de domibus et possessionibus aliis percipi consueverant, antequam ad Judaeos quocunque titulo devenissent, ac sic ecclesiae conserventur indemnes. § 68 bestimmt: Da durch die unterschiedlose Tracht Juden mit Christinnen und vice versa sich aus Unkenntniß ehelich vermischen, so wird beschlossen: ut tales (Judaei) utriusque sexus in omni Christianorum provincia et omni tempore qualitate habitus publice ab aliis populis distinguantur, cum etiam per Mosen hoc ipsum legatur eis injunctum. Als Commentar dazu können die Verfügungen des Narbonensischen Concils vom Jahre 1227 (bei Mansi XXIII. p. 22 f.) dienen. Dort heißt es § III.: ut in medio pectoris deferant (Judaei) signum rotae, cujus circulus sit latitudinis unius digiti, altitudinis vero unius et dimidii palmi de canna. § IV., daß jede jüdische Familie alljährlich der Kirche zahlen soll sex denarios melgorenses. Im Laterankoncil wurde noch ein gehässiger Punkt gegen die Juden festgesetzt, den zwar Innocenz schon früher praktisch geltend gemacht hatte, der aber erst durch den Concilbeschluß allgemeine kanonische Gesetzeskraft erhielt. § 69 bestimmt: In hoc capitulo innovamus prohibentes, ne Judaei officiis publicis praeferantur, quoniam sub tali praetextu Christianis plurimum sunt infesti. Der Schluß ist interessant: quod super hoc Toletanum concilium provide statuit. Das öcumenische Concil berief sich also auf den Beschluß des kleinen westgothischen, toletanischen Concils unter Recared. — Pabst Innocenz starb kaum 9 Monate nach dem Laterankoncil 16. Juli 1216. Daß ihn ein plötzlicher Tod dahin gerafft hat, wie unsere Chronik angiebt, ist anderweitig nicht bekannt.

ad 25) Für den grausamen Fanatismus der Gräfin von Monfort, Alix von Montmorenci, ist mir keine Parallele bekannt, die Thatsache ist aber durch unsere Quelle beurkundet genug. Der Taufzwang für die Gemeinde Toulouse fiel nach der Notiz vor den Monat Ab 1217, d. h. vor Juli. Simon von Monfort führte damals Krieg in der Gegend der Rhone, und seine Gemahlin, welche in Schloß Narbonnais de Toulouse residirte, führte indeß das Regiment. Am 13. September desselben Jahres war Toulouse wieder im Besitz seines legitimen Herren, des verketzerten Raymond. (vergl. Vaisette a. a. O. 297—99). Der Cardinal, von dem hier die Rede ist, war Bertrand.

ad 26) Dieser Passus muß um so eher beleuchtet werden, als er verkannt wurde. Die Beleuchtung giebt zunächst ein Zeitgenosse, der Papst Gregor IX., welcher in einem Schreiben vom 9. September 1236 an den Erzbischof von Bordeaux und an die Bischöfe von Saints, Angouleme und Poitou sich tadelnd darüber ausspricht, daß die Kreuzfahrer unerhörte Grausamkeiten an den Juden dieser Gegend begangen haben. Die Juden hatten sich deswegen händeringend

an den Papst gewendet. Gregorius ad archiepiscopum Burdegalensem atque episcopos Xanctonensem, Engolismensem et Pictaviensem. — Lacrymabilem Judaeorum in regno Franciae commorantium et miseratione dignam quaestionem recepimus, quod cum crucisignati civitatum vestrórum et dioecesum … cum aliis crucisignatis adversus Judaeos eadem impia consilia cogitantes … delere ipsos de terrae facie pene penitus moliendo … ex inauditae ac insolitae crudelitatis excessu duo millia et quingentos ex Judaeis tam magnos, quam parvos mulieresque praegnantes hostili rabie trucidarunt, nonnullis lethaliter vulneratis et conculcatis aliis equorum pedibus sicut lutum — ac libris eorum incendio devastatis (bei Raynaldus Fortsetzung von Baronius annales ecclesiastici ad ann. 1236 Nr. 48). Die genannten Städte und Diöcesen gehörten damals zu England. Auch der zeitgenössische Annalist Mathäus Paris berichtet darüber. His quoque diebus (1236) facta est strages magna (Judaeorum) in partibus transmarinis praecipue in Hispania, Timentesque cismarini sibi similia irrogari, data regi pecunia, fecerunt voce praeconis acclamari, ne quicquam injuriae vel molestiae cuivis inferret Judaeorum (ad ann. 1236 p. 413). Das Entgegensetzen von Judaei transmarini und cismarini ist wohl zu beachten. Die Juden im überseeischen englischen Gebiete hatten eine große Verfolgung erlitten. Die diesseitigen Gemeinden, im eigentlichen England, fürchteten ein ähnliches Geschick und gewannen den Köng, durch Herolde bekannt zu machen, daß in England den Juden kein Leid geschehen sollte. Wenn nun transmarini, die Juden in den englischen Gebietstheilen innerhalb Frankreich's bedeutet, so hat der Passus praecipue in Hispania keinen Sinn. Wie kommt Spanien hierher? Es ist um so weniger richtig, als im Jahre 1236 zur Zeit Nachmani's von keiner Judenverfolgung in Spanien berichtet wird. Offenbar ist das Wort Hispania bei Matthäus Paris eine Corruptel, vielleicht aus Vasconia = Gascogne, zu emendiren, wozu Bordeaux gehört hat. Wie dem auch sei, so haben wir sichere Zeugnisse über ein Blutbad der Juden in den englischen Besitzungen in Anjou, Poitou und Gascogne von Seiten der angesammelten Kreuzfahrer im Jahre 1236. Man kann noch ein anderes zeitgenössisches Zeugniß hinzufügen. Nikolaus Donin, der gehässige Convertit, welcher im Jahre 1240 vor der französischen Königin Blanche ein Religionsdisput veranstaltete — mit R. Jechiel von Paris, wendete gegen die Berufung auf die wunderbare Erhaltung Israel's ein: ויען הנבל הלא כמה רבבות מכם נפלו בחרב בריטניין ויניוב ופיטוב ואיה הם הנפלאות (fehlt in Wagenseil's Edition der Disputatio R. Jechielis cum Nicolao und findet sich in den vorhandenen Ms.). Nikolaus berief sich gerade darauf, weil das Gemetzel der Juden damals noch im frischen Andenken war. Es ist also sicher, daß diese Verfolgung im Jahre 1236 stattfand. Wir müssen daher die Zahl קע״ט in unsrer Quelle emendiren in קצ״ו. Vergl. Frankel-Grätz, Monatsschrift 1869 S. 101 fg. Zunz giebt diese Notiz ohne Kritik wieder mit den Worten „Zwei Jahre nachher (nach 1217) fiel Aehnliches in Anjou, Poitou und Bretagne (?) vor" (synagogale Poesie 29).

ad 27) Eine diese Notiz vervollständigende Parallele kenne ich nicht. Sie bezieht sich wohl auf das Schreiben des Papstes Innocenz IV. vom 7. Juli 1248,

daß den Juden verboten werden soll, runde und breite Hüte wie die Geistlichen, und daß ihnen eingeschärft werden soll, die absondernden Abzeichen zu tragen. (Quelle in Baluz Miscellanea I. 207): Innocentius Episcopo Magalonensi: Tua nobis fraternitas intimas, quod Judaei tuae dioecesis non sine ordinis clericalis injuria capas rotundas et largas more clericorum — deferre praesumant. Propter quod saepe contigit, ut a peregrinis et advenis eis tamquam sacerdotibus honor et reverentia indebita praebetur. — Mandamus quatenus praefatos Judaeos, ut capis hujusmodi omnino dimissis habitum eis congruentem deferant, quo non solum a clericis verum etiam a laicis destinguantur. Nonis Julii anno sexto. — Als Anreger zu dieser Einschärfung wird ein Convertite aus Montpellier angegeben. Es war der oben genannte מן ההר Nikolaus Donin, der es auf gewaltsame Bekehrung der Juden abgesehen hatte. Wir ersehen auch aus dieser Notiz, daß die Juden Südfrankreich's sich mit allen Kräften gegen die Abzeichen gesträubt haben, und daß sie noch immer Einfluß bei Hofe hatten.

ad 28) Für dieses Factum ist mir keine Parallele bekannt.

ad 29) Diese Notiz sagt es mit deutlichen Worten, daß Ludwig der Heilige nach seiner Rückkehr aus der saracenischen Gefangenschaft die Juden aus Frankreich vertrieb. Das wäre im Jahre 1254. Damit steht aber der Anfang im Widerspruche, wo es heißt, „im Jahre, als der König von Frankreich in Gefangenschaft gerieth," das wäre 1250. Eine Ausgleichung dieses Widerspruches giebt eine Relation bei Matthäus Paris zum Jahr 1252 p. 732. Dort heißt es: Ludwig habe vom heiligen Lande aus den Befehl für seine Staaten ergehen lassen, daß sämmtliche Juden aus Frankreich vertrieben werden sollten, mit Ausnahme der Handwerker und derer, welche von ihrer Hände Arbeit lebten. Es sei nämlich dem König von Seiten der Mohammedaner zum Vorwurf gemacht worden, daß die Christen ihren Gott wenig zu lieben scheinen, da sie dessen Mörder duldeten: Diebus sub eisdem venit de terra sancta mandatum domini regis Franciae, ut omnes Judaei a Francorum regno expellerentur, exilio damnati sempiterno, addito hoc temperamento etc. Causini autem Judaeorum locum et officium exulantium licenter occupaverunt. Der Befehl mag also im Jahre der Gefangenschaft ergangen sein, aber ausgeführt zu haben scheint ihn Ludwig persönlich nach seiner Rückkehr aus dem Exile. Auch eine Ordonance von ihm vom Jahre 1257—58 spricht dafür, daß die Juden erst nach seiner Rückkehr verbannt wurden. Sie lautet nämlich im Anfange: Cum iter arripuissemus transmarinum, quadam bona percipimus a Judaeis non tamen animo retinendi. Et postmodum, cum Judaeos ipsos de terra nostra mandavissemus expelli, aliqua perceperimus quae habebant (Ordonances des rois de France I. p. 85). Hier ist offenbar entgegengesetzt die Zeit vor dem Kreuzzuge der Zeit nachher, jedenfalls nach dem Antreten der Reise. Fälschlich hat Depping daraus geschlossen, daß Ludwig die Juden vor seiner Abreise exilirt hätte (Les juifs dans le moyen-âge p. 126).

ad 30) Die letzte Notiz betrifft die grausige Verfolgung durch die Hirten — (pastorelli, pastoraux) im Jahre 1320, die in mehreren zeitgenössischen Berichten

mitgetheilt wird und auch von Ibn-Verga im Hauptwerke Nr. 6. Das Datum ist hier mangelhaft, es muß heißen: ה' אלפים ב'.

Aus dem Angegebenen ist wohl das Urtheil begründet, daß wir in dieser anonymen Chronik eine der wichtigsten und authentischsten Urkunden über die jüdische Geschichte im 12. und 13. Jahrhundert haben mit ganz zuverlässiger Chronologie.

2.

R. Haï Gaon und sein Verhalten zur Philosophie und Mystik.

Rapoport hat in der Biographie des R. Haï von demselben geurtheilt, er habe gleich seinem Vater Scherira der Mystik gehuldigt, d. h. nach dem richtigen Begriffe, den wir jetzt von dieser Doctrin haben, dem Anthropomorphismus der Muschabbiha. Es sprechen aber so viele Momente dagegen, und die Beweise für R. Haï's Hinneigung zur Mystik stehen auf so schwachen Füßen, daß dieser Punkt neu erörtert werden muß. In einem Gutachten des R. Haï, welches Elieser Aschkenasi Tunensis in der Sammlung (טעם זקנים S. 54 ff.) edirt hat, tritt R. Haï gerade als vollständiger Gegner der Mystik auf, behauptet, daß Alles, was von Wunderthätigkeit der Mystiker vermittelst der Gottes- und Engelnamen erzählt wird, leeres Geschwätz sei, und beweist es besonders dadurch, daß, wenn es frommen Männern möglich wäre, zu jeder Zeit Wunder zu thun, der Vorzug der Propheten vor Nichtpropheten schwinden würde. Dieses R. Haï beigelegte Responsum ist so entschieden antimystisch, daß nur die Alternative bleibt, entweder dessen Unechtheit zu behaupten oder einzuräumen, daß R. Haï durchaus kein Freund von Mystik war. Daß aber dieses antimystische Gutachten echt ist, d. h. von R. Haï stammt, dafür sprechen äußere Bezeugung und innere Kritik.

1) Zeugniß. Joseph Tob-Elem, der Spanier, Supercommentator des Ibn-Esra, citirt aus diesem Gutachten die Kernstelle, welche der Mystik alle Berechtigung abspricht, in: אהל יוסף zu Exodus Nr. 11 und in dem längern Supercommentar צפנת פענח (Ms. der Breslauer Seminarbibliothek Bl. 75 r): דעת של אברהם (בן עזרא) כדעת ר' האי גאון ששאלוהו על אודות השם כי יש במה שמות שיעשו בהם מעשים גדולים שלא יתכן לעשותם אלא באות ומופת כגון המחבא עצמו מן הלסטים והאוסר אותם השיב הגאון כי כל אלה דברים בטלים כי אפילו צדיקים גמורים אין נעשה להם כזאת. כי אם היה כך במה הכירו אותות הנביאים ומה הפרש יש בין נביא ובין זולת. Das ist eben der gedrängte Sinn des langen Responsum.

2) Die Einleitung des Sendschreibens spricht noch mehr für die Echtheit. Ein Jünger des Jacob b. Nissim aus Kairuan hatte einmal angefragt, was denn von der Mystik der Gottesnamen zu halten sei. Darauf hatte sich der Gaon Haï wegwerfend darüber geäußert. Mehrere Kairuaner aber, die sich bei der Antwort nicht beruhigten, zumal die Weisen Palästina's und Rom's (Italien's) der Mystit einen hohen Werth beilegten, fühlten sich bewogen, dieselbe Frage demselben Gaon noch einmal vorzulegen: תשובה מן ר' האי גאון דשאיל מניה מר ר' יוסף בן מר ברכיה רבננא ותלמידיה דבי מדרשא דמ"ר ר' יעקב ראש כלה בר מר נסים על אודות השם וכי יש במה שמות — והשיב כי כל אלה ויוצא בהם דברים בטלים ואמר כי אפילו

צדיקים גמורים אין נעשה להם כזאת. ותמהנו מזה כי כמה מחכמי ארץ ישראל ומחכמי ארץ אדום — מגידים כי ראו זאת בפרהסיא — — יודיענו אדוני ויבאר לנו בחכמתו. Hier spricht die Zeitangabe ganz entschieden für R. Haï als Respondenten. Ein Jünger des Jacob b. Nissim kann nur in R. Haï's Zeit gelebt haben. Das Gutachten kann also nur entweder von demselben oder dessen Schwiegervater, dem letzten Gaon von Sura, Samuel b. Chofni, herrühren, der allerdings ein Rationalist war. Aber im Verlaufe des Responsum sagt der Verfasser, er sei kein Suraner. Er bemerkt nämlich: in Sura, das in der Nähe Babel's liegt, finden Wunder Gläubige; „wir aber wohnen fern von Sura": ובישיבת סורא היו דברים אלה רובם כי הם קרובים למדינת בבל ובית נבוכדנצר ואנו רחוקים משם. Der Verf. war also nicht Gaon von Sura, d. h. nicht Samuel b. Chofni, sondern wie die Ueberschrift sagt, und wie Joseph Tob-Elem bezeugt, R. Haï. Folglich war R. Haï ein sehr entschiedener Gegner der Mystik.

Stammt dieses antimystische Responsum von R. Haï, so kann jenes, das im Commentar zu den Agadoth (En Jacob zu Chagigah II. No. 10) ihm vindicirt wird, ihm durchaus nicht angehören, weil darin der Mystik das Wort geredet und das Entgegengesetzte behauptet wird, daß Gott auch durch fromme Männer Wunder geschehen lasse: לרבינו האי. ודשאילתון הא דתנו רבנן ד' נכנסו לפרדס — ודע כי דבר זה היה מקובל אצל הראשונים כי הקדוש ברוך הוא עושה אותות ונראות על ידי הצדיקים כמו שהוא עושה על ידי הנביאים. So widersprechen konnte sich R. Haï nicht, und diese zwei Responsen können unmöglich einen und denselben Autor haben. Die Unechtheit des letzten Responsum ist übrigens aus dem Inhalte selbst ersichtlich. Es wird darin die Ansicht des R. Samuel Gaon angeführt und widerlegt, der, weil er viele nichtjüdische Schriften gelesen, behauptet habe, nur durch Propheten thue Gott Wunder, aber nicht durch Fromme und Mystiker: וכיוצמת מר ר' שמואל גאון ז"ל וכיוצא בו שהרבו לקראת בספרי גוים שאומרים אין המראות הללו נראות אלא לנביאים — ומכחישים כל מעשה שנאמר כי עשה בו נס לצדיקים ואמרו כי אין זה הלכה וכו'. Dieser Samuel Gaon, dessen Ansicht hier getadelt wird, soll offenbar Samuel b. Chofni sein. Nun ist es undenkbar, daß R. Haï von seinem Schwiegervater so wegwerfend gesprochen hat. Dann hat R. Haï das, was hier dem Gaon Samuel zum Vorwurf gemacht wird, sich selbst zu Schulden kommen lassen. Er selbst hat nichtjüdische Schriften gelesen, sogar den Koran, und hat aus demselben und aus arabischen Traditionen die Erklärung schwieriger hebräischer Wörter geholt. Diese Thatsache bezeugen Mose Ibn-Esra (in seiner handschriftlichen Poetik) und Joseph Ibn-Aknin (im handschriftl. Commentar zum Hohenlied): אד ראית רוסא אלמפקהין ועטמא אלמתכלמין ר' סעדיה ור' האי ועירהם מן אלמתכלמין יסתשהד בה (באלקראן) מרתעינין עלי פך אלמעתאץ מן הלנבואה. „Du siehst wohl, daß die Hauptgesetzeslehrer und die bedeutenden Mutakallimun, Saadia und Haï, aus dem Koran Zeugnisse beigebracht haben zur Lösung archaistischer Wörter in den Propheten." So Mose Ibn-Esra (Poetik Bl. 119 b). Dasselbe Ibn-Aknin (127 b): „Es brachte R. Haï Zeugnisse vom Koran und den Traditionen in der arabischen Sprache". ויסתהד ר' האי באלקראן ואלחדית באללעה אלערביה. R. Haï war demnach gleich Saadia ein Mutakallim, d. h. ein Religionsphilosoph und rationalistischer Mutazilite. Aus einem Zeugnisse des Maimuni

erfahren wir auch, daß er, wie Saadia, dessen Sohn, Samuel b. Chofni, Aaron Ibn Sargadu und Andere ein philosophisches Werk gegen die Annahme der Weltewigkeit geschrieben hat (More Nebuchim Original ed. Munk Th. I. S. 462). R. Haï hat den Koran und arabische Traditionen gelesen, um aus deren Wortvorrath schwierige und alte Formen zu erklären. Geht schon daraus hervor, daß er als Mutakalim ein Gegner der Mystik, d. h. der Muschabbiha, war, so kann er noch weniger dem Gaon Samuel den Vorwurf gemacht haben, daß er in nichtjüdischen Schriften gelesen. Dieses ganze Responsum ist also sicherlich fingirt, und es ist geflissentlich R. Haï vindicirt, um an ihm eine Stütze für die Mystik zu haben.

Noch sicherer untergeschoben ist jenes antiphilosophische Responsum, das R. Haï an Samuel Nagid erlassen haben soll gegen das Studium der Philosophie (im Auszuge in Nachmani's Sendschreiben an die französischen Gelehrten, in En Jacob l. c. Minchat Kenaot Brief 89 Ende und 90 p. 166 und ספר הירה das. S. 128, und vollständig in מאירת עינים des Isaak aus Akko Ms.), Es wird darin empfohlen, sich mit nichts weiter als mit Mischnah und Talmud zu beschäftigen; denn die Philosophie führe von der Religion und der Gottesfurcht ab; die Philosophen vernachlässigen sogar das Beten. So kann R. Haï nicht gedacht haben, er, der nach dem Zeugniß Mose Ibn-Esra's, eines jüngern Zeitgenossen, gleich Saadia, zu den Mutakallimun gehörte, also selbst sich mit Philosophie beschäftigt hat. Schon der Eingang verräth es als eine Falsification. Samuel, der Wesir, der Mann der Wissenschaft, soll R. Haï angefragt haben, ob man diese Wissensfächer (חכמות) betreiben dürfe! Das Responsum ist offenbar erst im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts fabricirt worden, um Maimuni's Bestrebungen zu verdächtigen. R. Haï war so wenig ein Gegner der Philosophie, ein Buchstabenknecht oder ein Anhänger der Mystik, daß er sogar der talmudischen Agada keine Autorität einräumte, sondern sie als individuelle Einfälle beurtheilte (vergl. Ohel Josef zu Exod. Nr. 11 und Zofnat Paaneach Ms. p. 75 r.). ר' האי גאון אמר בפירוש מסכת חגיגה שלו כי דברי הגדה לא כשמועה הן אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו בגון אפשרה (?) ולא דבר התוך. גם בתשובת שאלה כתב כמו כזה. Auch von einer andern Seite erfahren wir, daß R. Haï mit der Zeitphilosophie vertraut war und mit mohammedanischen Gelehrten disputirte (Einl. zur hebräischen Uebersetzung der Logik des Marsilius von Inghen ed. Jellinek Wien 1859 S. 7): כמו שקרה לר' האי ז"ל עם חכמי ישמעאל ולא יכלו לענות אותו כי נבהלו מפני חכמתו — ונשתתקו כולם אתו ולא ענו עוד כי נצחם בראיותיו ולולא שהיה חכם בהגיון לא עשה כן.

War nun R. Haï ein Anhänger der mutazilitischen Religionsphilosophie und ein entschiedener Gegner der Mystik, so sind natürlich alle die ihm vindicirten mystischen Responsen und Aussprüche als untergeschoben anzusehen. Die Unechtheit derselben läßt sich auch aus andern Momenten nachweisen. Zunächst gehört jenes Responsum, welches dem Anthropomorphismus des Schiur-Komah das Wort redet (in Respp. תשובה 'ש No. 122 und aus einer Bodlejanischen Handschr. in Sachs' Techija p. 41 f.) gewiß nicht R. Haï an, sondern seinem Vater, wie die Ueberschrift im Bodl. Codex lautet: שאלת אדירי פאס מאצל אדוננו מר ר' שרירא ומאצל בנו דיינו דבבא. Weil R. Haï damals, obwohl noch jung, als

Oberrichter fungirte, wurde sein Name beim Gutachten mitgenannt, und daher schrieben es Einige ihm, Andere R. Scherira zu (vergl. Sachs das. 43 f.). R. Haï hatte aber an diesem mystischen Responsum ebensowenig Antheil wie an dem historischen, das Scherira selbstständig erließ, die Ueberschrift aber Vater und Sohn als Autoren nennt. Das mystische Responsum, welches verbietet, auch nur den Zipfel des Schleiers von den Mysterien zu lüften (das. Nr. 99), trägt die Unechtheit an der Stirne. R. Haï soll darin angegeben haben, daß Anfragen von allen Seiten an ihn ergehen: ואתם יודעים כי בארבע פנות נכנס בלבם להחזיר התורה לישנה ת"ל ושולחים שלוחיהם מכל הארצות מתימן ומזרח ומצפון ומארץ כוש ואשכנז וצרפת ואספמיא ומקצוי הארצות ועומדים לפננו בענין שאלותיהם. Während Abraham Ibn-Daud, der zuverläßige Chronograph, gerade von Scherira's und Haï's Zeit berichtet, daß durch die vier gelehrten Gefangenen die Einnahmen der babylonischen Lehrhäuser eingingen, weil die gutachtlichen Anfragen nicht mehr an das Gaonat gerichtet zu werden brauchten: וקודם לכן (קודם מות ר' חזקיה ר"ג בימי ר' שרירא ור האי) היתה סבה מאת הקב"ה שנכרת חקם של הישיבות שהיה הולך אליהם מארץ ספרד וארץ המערב ואפריקיא וכו' — — וכל השאלות שהיו שואלים מן הישיבות שאלו ממנו (מן ר' משה בקורטובה). Das Responsum in Betreff der zehn Sefirot, das R. Haï's Namen trägt, verräth sich als ein plumpes Falsum durch seinen Anachronismus. Man denke, der Gaon Paltoj (um 850) fragte R. Haï (1000—1038) an über das Verhältniß der 10 Sefirot zu den 13 Middot! והגאון ר' פלטוי וחכמי ישיבתו ז"ל שאלו לאדון החכמים ר' האי גאון כי בספר יצירה מונה עשר ספירות ואם הם י"ג מדות — (Schem-Tob Emunot IV. 4. p. 28 b.). — Ebenso gewiß unecht sind die R. Haï zugeschriebenen Aussprüche über die zehn Sefirot, die eben im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts aufkamen (das. S. 34 a, 38 b, 47 a). Unecht sind ferner die Responsen in ש' תשובה (Nr. 5 und 14), aus welchen David Luria das hohe Alter der Kabbala beweisen wollte. Das erstere Responsum gehört gar nicht R. Haï, sondern Alfâßi an, und das mystische Beiwerk ist eine spätere Interpolation. Unecht ist endlich das von Botarel als R. Haï's Werk ausgegebene kabbalistische ספר הקמיצה. Die Kabbala, welche ein unruhiges Gewissen wegen ihrer Jugend hatte, brauchte alte Autoritäten für ihre Theorie und fingirte sich alte Zeugnisse. Das Resultat, daß R. Haï kein Mystiker war, ist, meines Dafürhaltens, unerschütterlich.

3.

Das Todesjahr des Samuel Nagid, die Dauer des Wesirats seines Sohnes und andere chronologische Data.

I.

Die chronologischen Angaben des durchaus zuverläßigen Chronographen Abraham Ibn-Daud, daß Samuel Nagid Ibn-Nagrela [1]) im Jahre 4815

1) Die arabischen Codices, welche Dozy für die Geschichte dieses Wesirs veröffentlicht hat, haben durchweg die Leseart نعرالة oder نغرالة. Die Figuren ن und ر können im Arabischen nicht verwechselt werden, wohl aber ר und ד im Hebräischen. Selbst die Quelle des Ibn-Khaldun, bei

anno mundi = 1055 gestorben, und daß sein Sohn Joseph 11 Jahre später am 9. Tebet (4827 = December 1066) ermordet wurde, galt bisher als chronologischer Ausgangspunkt. Munk hat sie seiner Abhandlung über die beiden jüdischen Wesire zu Grunde gelegt (Journal asiatique de Septembre IV. Série T. XXI. p. 201 ff. und in dem besondern Abdrucke Notice sur Aboulvalid Ibn-G'anach Paris 1851 p. 87 ff.). Herr Dozy dagegen hat versucht, gestützt auf Angaben arabischer Schriftsteller, sie zu erschüttern (Introduction à l'histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayano'l Maghrib par Ibn-Adhari Leyde 1846—51, premier volume, p. 81 f.). Er behauptet nämlich, Samuel sei erst im Jahre 1066, und zwar zwischen dem 2. und 11. December gestorben, das Wesirat seines Sohnes habe etwa nur etwas über zwanzig Tage gedauert. D'après (une date) Samuel mourut l'an 1055. Cette date est en opposition avec celle que donne Ibn-Haiyan, qui dit, que Samuel ou Ismael mourut dans la deuxième dixaine de Moharram, de l'année 459 de l'Hegire c'est-à-dire entre le deuxième et le onzième décembre 1066. Je crois devoir adopter cette dernière et rejeter celle que donne l'historien Juif (Abraham Ibn-Daud), d'abord parceque dans les manuscrits hébreux les dates sont indiquées par des lettres, qui tiennent lieux des chiffres, et que pour cette raison les fautes s'y glissent bien plus facilement que dans les manuscrits arabes, où les dates sont exprimées tout au long; ensuite parceque nous avons déja vu, que chez l'auteur hébreux, on rencontre trois fausses dates sur cinq; que ce soit la faute de l'auteur ou celle de ses copistes, toujours est-il qu'on doit se méfier des dates, qu'on trouve dans son livre. Enfin l'autorité d'Ibn-Haiyan est beaucoup plus grande que celle d'Abraham; car ce dernier n'écrivit que dans la première moitié de XII. siècle, tandis qu'Ibn-Haiyan qui mourut dans l'année 1076, est contemporain des événements qu'il raconte. D'ailleurs, d'après Ibn-Adhari, copié par Ibn-'l-Khatib, Samuel vivait encore l'an 456 de l'Hegire 1064 de notre ère. Le vézirat de Joseph ne dura donc que vingt et quelques jours; car son père était déjà mort le onzième décembre 1066, et Joseph lui-même fut tué le 30. décembre (M. Munk p. 210). D'après le calcul, c'est de Samuel, que parle Ibn-Khácán dans son article sur al Mutamid, et c'est à Samuel que se rapportent les vers de Mohammed Ibno-'l-Sarrà cités par Mr. Munk.

Aber trotz des eminenten kritischen Talents des Herrn Dozy hat er sich in den beiden Daten geirrt, wie in Folgendem nachgewiesen werden soll:

1) Das Datum, in Betreff von Samuel's Todesjahr 4815 = 1055, giebt Abraham b. David zweimal an: ונפטר ר' שמואל הנגיד בשנת ד' אלפים תתט"ו, so daß dabei an keinen Copistenfehler zu denken ist. Zu noch größerer Beruhigung giebt Saadia Ibn-Danân — der, wie Munk nachgewiesen, neben Ibn-Daud's

Munk a. a. O. S. 103 hat die Leseart نغوالة, eine Corruption, die nur aus נגראלה, aber niemals aus נגפדלה entstehen konnte. Es ist also jedenfalls zweifelhaft, ob der Name נגדאלה lautete. Ibn von נגיד abzuleiten, ist absurd. Corrumpirt ist der Name auch in גקמיליה. Ueber die Aussprache des langen a von den spanischen Arabern als e vergl. Dozy das.

Bericht auch aus einer andern Quelle geschöpft hat — die Dauer von Samuel's Wesirat auf 28 Jahre an, von 4787—5815 = 1027—1055: והוא (שמואל אבן נגדאלה = נגראלה) נסמך לראש ולנגיד שנת ד' תשפ"ז ונפטר שנת ד' תתט"ו והיו ימי גדולתו כ"ח שנים (Chemda Genusa p. 29).

2) Wenn auch Ibn-Hajan ein Zeitgenosse von Samuel und dessen Sohn Joseph war, so stand er als Araber und Corduenser den Vorfällen in Granada in Betreff der beiden jüdischen Wesire zu fern, um als unbedingte Autorität zu gelten. Beruft er sich doch in Bezug auf die in Frage stehende Angabe über Granada auf den Fakih Abu-Bekr, der sie von einem Kaufmanne gehört hat! (bei Dozy 92). Abraham Ibn-Daud war dagegen schon als Jude besser unterrichtet in Bezug auf eine Thatsache, welche die ausgezeichneten, in aller Mund lebenden zwei jüdischen Wesire betrafen. Außerdem war er ein Schüler des Baruch Ibn-Albalia, und dieser war der Sohn der Isaak Albalia, welcher wiederum vertrauten Umgang mit Samuel und Joseph hatte. Endlich war Isaak Ibn-Albalia, des jüdischen Geschichtsschreibers Großvater. Der tragische Tod des Joseph Nagid, den das Familienhaupt Albalia nah daran war zu theilen, und überhaupt die Geschichte des Hauses Nagrela ist sicherlich oft genug dem Geschichtsschreiber von seiner Mutter und seinem Lehrer erzählt worden, und mit Sinn für Geschichte begabt, hat er sich wohl die Data besser eingeprägt, als der unbekannte Tradent, der dem arabischen Geschichtsschreiber Ibn-Hajan den Stoff zugeführt hat. Genau genommen stammen die Datumangaben von Samuel's Tod (1055) und Joseph's Hinrichtung (1066) nicht von Abraham Ibn-Daud, sondern von Isaak Ibn-Albalia, dem Zeitgenossen, der sie seinem Sohn und seiner Tochter erzählt haben wird. Die genaue Angabe des Todestages von Joseph: 9 Tebet an einem Sabbat, stammt sicherlich von Isaak Ibn-Albalia, der an dem Tage des Gemetzels in Granada war und auf eine fast wunderbare Weise gerettet wurde. Es kann nicht zweifelhaft sein, wem mehr Zuverlässigkeit zuzutrauen ist, dem zeitgenössischen Juden, Isaak Ibn-Albalia, der bei dem Vorfalle betheiligt war, oder dem fernstehenden, arabischen Geschichtsschreiber Ibn-Hajan, oder wichtiger dem unbekannten Kaufmanne.

3) Es ist unmöglich, daß Joseph Ibn-Nagrela nur etwas über zwanzig Tage als Wesir fungirt haben soll aus folgenden Gründen: a) Der genannte Isaak Ibn-Albalia schrieb ein Werk über die Astronomie des jüdischen Kalenderwesens für Joseph, wie Abraham berichtet: וכת ר' יצחק זה מחברת עבור וכל סודו לר' יהוסף הלוי בן הנגיד. Zum Schlusse desselben schrieb er, wenn Gott das Leben des Nagid (Joseph) verlängern wird, so werde er das Thema weitläufiger behandeln im Commentar zum Rosch Haschanah: ואם המקום יאריך ימותיו של הנגיד אדונינו ויסיעונו מן השמים לפרש מסכת ראש השנה אבוא לפרש את דעתי. זה הוא סוף דברי הרב ר' יצחק בן ברוך (Abr. b. Chija S. Ibbur p. 54 f.). Folglich hatte Isaak das astronomische Werk während Joseph's Wesirat und ihm zu Ehren begonnen und vollendet. Aus den Angaben bei Abraham b. Chija und Abr. Ibn-Daud war dieses Werk von nicht geringem Umfange und schwerlich konnte es der Verfasser in kaum zwanzig Tagen vollenden. — b) Joseph stand während seines Wesirats einem Lehrhause vor, erklärte Bibel und Talmud vor einem Jüngerkreise, wie nicht bloß Abraham Ibn-Daud tradirt: כן תלמידיו שהעמיד

הם היו רבי ספרד ומנהיגי הדור (ר' יוסף), sondern auch ein jüngerer Zeitgenosse desselben, Ibn-Balam, theilt eine Verserklärung mit, die ihm ein Jünger des Joseph Nagid tradirt hat, der sie in dessen Lehrhause vernommen: (בן בלעם: שמעתי) מאיש ממדינת אליסאנה שהיה בישיבת ר' יהוסף הנגיד נ"ע שאמר בשם אביו זצ"ל שפירש הפסוק (וקסמים) אחזו אמיתת הקסמים בידיהם (Chaluz II. 61). Man muß gestehen, daß man wohl kaum in zwanzig Tagen einem Lehrhause vorstehen und Jünger bilden kann.

4) Es geht übrigens aus den Angaben des arabischen Chronographen Ibn-Adhari selbst hervor, daß die Dauer von Joseph's Wesirat nach Jahren und nicht nach Tagen zu zählen ist. Er erzählt von ihm, nach Dozy's Uebersetzung (das. p. 110): Ce Jousouf conduisit les affaires du royaume (de Grenade) avec énergie, ramassa des trésors, pris soins que les impôts fussent payés avec éxactitude, et confia les emplois publics à des Juifs. Badis l'honora toujours d'avantage, cependant Jousouf entretenait des espions dans le palais royale. Ist es nun denkbar, daß ein Wesir von zwanzig Tagen Schätze sammeln, für das regelmäßige Eingehen der Staatseinnahmen sorgen kann, und daß von ihm ausgesagt werden könne, er habe die Regierung mit Energie geleitet?

5) Die arabischen Chronographen selbst, auf deren Autorität Dozy Joseph lediglich vom 10. bis zum 30. December 1066 als Wesir fungiren läßt, deuten an, daß derselbe mindestens vor 1062 bereits im Staatsdienste war. Ibn-Adhari berichtet nämlich: Joseph sei im Verdacht gewesen, den Thronfolger Balkin (oder Bolokkin, Sohn des Badis zum Unterschied von dessen Bruder gleiches Namens) vergiftet zu haben (das. nach Dozy's Uebersetzung): „Jousouf fut soupçonné d'avoir empoisonné Bolokkin, comme nous avons dit plus haut (מא תקדם דכרה פי דכר בלקין) dans l'article que nous avons consacré à ce prince, où nous avons dit aussi que Jousouf persuada à Badis que son fils avait été empoisonné par des femmes de son harem et par quelques-uns de ses serviteurs. Jousouf fit assassiner en autre un de ses parents qui, après lui, occupait le premier rang à la cour et qu'on appelait le général — (?) ופתך הדא בקריב לה תלו לה פי אלחדמה ידעי באלקאיל שער. Hier ist also durchweg von Joseph Nagid die Rede, daß er in Verdacht war, den Prinzen vergiftet zu haben, daß er den König zu überzeugen wußte, daß jener durch seine Frauen und Diener getödtet wurde, und daß er auch einen seiner Verwandten (dessen Name durch den corrumpirten Text nicht zu enträthseln ist) hat tödten lassen. Dasselbe scheint auch der Zeitgenosse Ibn-Hajan zu berichten, nach Dozy's Vermuthung, daß Joseph es war, der beschuldigt wurde, Balkin's Vergiftung veranlaßt zu haben (das. S. 98 Note). Nun setzt Ibn-Adhari Balkin's Tod (in dem von Dozy citirten Passus S. 84) in das Jahr der Hegira 456 = 1064. Nach einer andern Leseart (bei Gayangos II. 502 No. 15) war es im Jahre 454 = 1062. Die Schwankung beruht auf der Verwechselbarkeit der arabischen Ziffern 4 und 6. War Joseph in Verdacht, den Prinzen Balkin im Jahre 1064 oder 62 vergiftet zu haben, so muß er damals schon Wesir gewesen sein. Dozy ist genöthigt, zu einer gewaltsamen Interpretation der Stelle zu greifen, um seine Annahme von der zwanzigtägigen Dauer von Joseph's

Wesirat durchzuführen. Die Stelle, wo sich das Albajan auf einen früher gegebenen Bericht über Balkin beruft (מא תקדם דכרה), soll nämlich nicht von Ibn-Adhari, sondern von dem Referenten (Ibn u'l Khatib) angebracht worden sein — und zwar, weil der Erstere sich sonst widersprechen würde, da er doch Samuel den Vater zum Urheber der Vergiftung mache. Da aber auch der zeitgenössische Geschichtsschreiber Ibn-Hajan Balkin durch Joseph umkommen läßt, so legt sich Dozy die Thatsache so zurecht, daß Vater und Sohn in Verdacht an der Vergiftung gestanden hätten (das. S. 100 Note 3): Les dernières paroles (מא תקדם) sont d'Ibn o'l Katib et non d'Ibn-Adhari. Nous avons vu plus haut que d'après ce dernier auteur, ce fut Ismail (Samuel) qui empoisonna Bolokkin. Cependant si nous avons bien rendu les paroles d'Ibn-Haiyan, cet auteur atteste que Jousouf prit part à cet empoisonnement. Ist das Alles nicht gezwungen? In diesem Sinne ist der Widerspruch nicht zu lösen.

Die Lösung muß auf einem andern Wege gesucht werden. Ibn-Hajan sagt: Joseph sei Balkin's Vergifter gewesen (d. h. nach dem Verdachte), Ibn-Adhari führt die Vergiftung ein Mal auf den Sohn und das andere Mal auf den Vater zurück. Liegt hier nicht offenbar eine Verwechselung des Vaters mit dem Sohne vor? Dergleichen Ungenauigkeiten sind bei den arabischen Chronikschreibern gar nicht selten. Hat doch Ibn-Khaldun, oder sein Gewährsmann, soweit die beiden Nagrela, Vater und Sohn, miteinander verwechselt, daß er erzählt: Samuel sei hingerichtet worden (bei Munk, Notice S. 101): „Er (Badis) setzte über sein Reich seinen Katib und den Katib seines Vaters Ismael Ibn-Nagrela (Samuel), den Dsimmi (Juden), dann züchtigte er ihn und ließ ihn hinrichten im Jahre 459 = 1066". So wie Ibn-Khaldun, so haben auch seine Vordermänner, Ibn u'l-Katib, Ibn-Adhari und selbst Ibn-Hajan die Thatsachen von Vater und Sohn confundirt. Ich erinnere noch einmal daran, daß Ibn-Hajan, wenn auch Zeitgenosse, doch nicht Augenzeuge der Vorfälle in Granada war, welche die zwei jüdischen Wesire betrafen.

Wir müssen noch weiter gehen. Das Datum von Samuel's Tod, das der Letztere nach Jahr, Monat und Tag angiebt: in der zweiten Dekade des Monats Moharram im Jahre 459 (פי אלעשר אלתאני למחרם סנה תסע וחמסין וארבעמאיה), ich sage, dieses ganz genaue Datum kann nicht dem Vater, sondern muß dem Sohne angehören. Warum sollten sich die Araber den Todestag Samuel's eingeprägt haben! Es war keineswegs eine so außerordentliche Begebenheit! Kannte doch nicht einmal Abraham Ibn-Daud, der ein lebendigeres Interesse an Samuel Nagid hatte, als der arabische Chronograph, dessen Todestag, da er ihn sonst angegeben hätte! Joseph's gewaltsamer Tod dagegen, der einen Umschwung im Staate Granada hervorbrachte, über den die rechtgläubigen Mohammedaner und Granada's politische Feinde, Schadenfreude empfanden, konnte den Arabern Spanien's denkwürdig sein. Man sprach im ganzen mohammedanischen Spanien von dem plötzlichen Sturz des jüdischen Katib Ibn-Nagrela.

Statt die Datumangabe des Abraham Ibn-Daud in Betreff des Todesjahres Samuel's durch die arabischen Chroniken zu corrigiren, muß man im Gegentheil deren Angaben durch den besser unterrichteten Historiker berichtigen, daß Samuel nicht 1066, sondern 1055 starb. Auch manches Andere, was Dozy

Samuel zuschreibt, gehört seinem Sohne an. Ibn-Hajan sagt ausdrücklich, daß Badis das unmenschliche Project, sämmtliche Araber in der Moschee niedermachen zu lassen, seinem W e s i r J o s e p h mitgetheilt, und daß dieser inständig davon abgerathen hat (bei Dozy a. a. O. S. 87, Zeile 3): ושאור (באדיס) הירה אליהודי יוסף אסמאיל; „er (Badis) zog Joseph zu Rathe." Man hat nur nach dem Worte יוסף das Wörtchen אבן zu ergänzen (יוסף אבן אסמאיל), und braucht nicht mit Dozy das Wort יוסף zu streichen. Auf diese Weise stehen die Thatsachen von Joseph's Sturz im Einklange, und die verdeckten Widersprüche sind gelöst. Ibn-Adhari erzählt in einem Athemzuge, daß der König Joseph das höchste Vertrauen geschenkt, und daß der Letztere Spione im Palaste des Königs unterhalten habe, „so daß Badis nicht athmen konnte, ohne daß es der Katib wußte." Noch widersprechender sind die Angaben über die Urheber von Joseph's tragischem Tode. Nach Ibn-Adhari und Almakkari haben ihn die Berbern erschlagen (bei Dozy S. 91, 101 und bei Munk a. a. O. S. 102), nach Ibn-Khaldun dagegen hat ihn der König hinrichten lassen. Nehmen wir an, daß Badis, der, wenn auch nicht nach der Schilderung der ihm feindlichen Araber ein Bluthund, doch gewiß auch kein Tugendspiegel war, Joseph die Vereitelung seines Mordplanes gegen die Araber nicht verzeihen konnte und ihm heimlichen Groll nachtrug, so ist es erklärlich, warum Joseph Vorsicht gebrauchen und sich durch Spione von Badis' Absichten Kenntniß verschaffen mußte. Als sich nun das Gerücht verbreitete, Joseph habe Granada an den Fürsten von Almeria verrathen wollen, mochte Badis die Berbern gegen ihn geradezu zum Morde aufgemuntert oder wenigstens sie nicht daran gehindert haben. Es wird auch nicht erzählt, daß er den Tod seines Ministers an den Urhebern gerächt hätte. Daher ist es erklärlich, wie Ibn-Khaldun berichten konnte, Badis habe ihn tödten lassen.

Die Data des Abraham Ibn-Daud, daß Samuel 1055 starb, und daß sein Sohn am 9. Tebet 1066 einen tragischen Tod erlitt, bleiben daher unerschüttert und können noch ferner als Ausgangspunkte für die Chronologie der Zeit genommen werden. Zunächst für Samuel's Geburtsjahr. Saadia Ibn-Danan berichtet, er sei 62 Jahre alt geworden (Chemda Genusa p. 29 b): והיו ימי חייו (של ר' שמואל הנגיד) ס"ב שנה. Folglich ist er geboren 993. — Dann für Joseph's Geburtsjahr. Mose Ibn-Esra tradirt, er sei im fünf und dreißigsten Jahre erschlagen worden (Poetik, vergl. o. S. 392). Er war demnach geboren 1031. Da es Sitte war, mit dem achtzehnten Jahre zu heirathen, jedenfalls nicht früher, so fiele demnach seine Verheirathung mit der Tochter des R. Nissim aus Kairuan ins Jahr 1049 – 50. Um diese Zeit blühte demnach R. Nissim, oder war gar in Granada anwesend, wohin er seine Tochter gebracht hat, nach Saadia Ibn-Danan (Chemda Genusa p 29): וכבר בא ר' נסים למדינת גראנטה כשהובא בתו להנשא לר' יהוסף הל'.

II.

Aus diesen festen Daten lassen sich noch andere ermitteln. Das feurige Loblied des Dichters Joseph b. Chasdaï, genannt יתימה (bei Dukes Nachal Kedumim p. 17) auf Samuel Nagid, erwähnt auch dessen Sohn mit Lob und

zwar, daß er, obwohl noch zarter Knabe und erst mit der Mischnah beschäftigt doch schon tiefe Weisheit bekunde:

ואהבתי לבן פורת יהוסף עלי כל אהבה גדלה ועצמה
לגור אריה וילד שעשועים וצפנת פענח כל סתומה
— — — — — — — —
צעיר שנים משעשע במשנה ועלם רך מבאר תעלומה.

Joseph stand also damals in dem Lebensalter, wo man die Mischnah zu lernen pflegte, d. h. zwischen dem zehnten und fünfzehnten Jahre: בן עשר שנים למשנה mit dem fünfzehnten Jahre wurden die Jünglinge in den Talmud eingeführt Diese schöne Kasside wurde demnach 1041—45 gedichtet. Um diese Zeit lebte also noch der Dichter Joseph b. Chasdaï. Wenn nun Jona Ibn-G'anach in seinem Rikmah des Joseph als eines Verstorbenen erwähnt, so ist dieses grammatische Werk später abgefaßt: אירע שבא אלינו מקרטבה אחר שנים רבות אבו (עמר) יוסף בן חסדאי נוחו עדן (Rikmah p. 189). Ferner ist das Rikmah noch vor dem Ableben Samuel's geschrieben; denn der Verfasser spricht unglimpflich von ihm, was er sonst nicht gethan haben würde, also vor 1055. Man kann demnach die Abfassungszeit des Rikmah 1050—55 setzen. Da sich nun Ibn-G'anach bei Abfassung desselben im heranziehenden Greisenalter fühlte: ולהיות לי לעזר לעת הזקנה אשר השקפנו עליה והיה קורא אותי אפלטון אם השכחה (Einl. p. XI.), so mag er damals ein Sechziger gewesen sein. Er war demnach 990—95 geboren, d. h. war ein Altersgenosse des Samuel Nagid, seines Gegners.

Bachja citirt in seinem חובות חלבבות bereits Ibn-G'anach's grammatische und lexicalische Schriften: וראיתי כי כל מה שכונו (הקדמונים) לפרש ולבאר איננו יוצא מאחד משלשה ענינים; האחד מהם לפרש ספר התורה והנביאים וזה על שני דרכים או לבאר פירוש המלות והענינים כמו שעשה רבינו סעדיה ז"ל — או לבאר עניני הלשון והדקדוק והשמוש לכל עבריו וצדדיו ולתקן מלותיו כספרי בן גאנח (ed. Jellinek p. 6): Bachja spricht an dieser Stelle offenbar von Ibn-G'anach's bedeutendstem Werke, von כתאב אלתנקיח, welches das grammatische Gebiet (רקמה = אללמע) und den lexikalischen Stoff (שרשים = אלאצול) umfaßte. Bachja verfaßte demnach sein Chobot nach 1050, aber wohl noch beim Leben Ibn-G'anach's, da er bei Nennung seines Namens nicht, ז"ל hinzufügt, also um 1050—70. Nicht ganz genau ist die Angabe des Karäers Daniel, daß Bachja es 1040 verfaßt habe (Orient, Jahrg. 1851 col. 737) והמחבר שחברו (ס' חובות הלבבות) מקדמת דנא בשנת שר"ש (ד' ת"ת).

Aus dem Vorangegangenen lassen sich auch die biographischen Momente des Dichters und Philosophen Ibn-G'ebirol genauer, als es bisher geschehen ist, ermitteln. Sein Todesjahr hat Mose Ibn-Esra (in seiner Poetik) nur annähernd angegeben, daß er im Anfang des achten Jahrhunderts (d. h. nach unserer Sprechweise des neunten Jahrhunderts im fünften Jahrtausend) zu Gott eingegangen sei: אחתצר איצא ללה — פי צדר אלמאיה אלתאמנה בבלנסיה ובהא קברה [1] (Munk, Mélanges p. 517). In dem Auszuge Abraham Zakuto's aus dieser Poetik (c.

1) Auffallend ist es, daß während der Ibn-G'ebirols Zeit nahstehende Mose Ibn-Esra ihn in Valencia gestorben sein läßt, eine andere Quelle ihn in Ocaña begraben sein läßt, (bei M. Sachs: Religiöse Poesie 245 Note 2): רבינו שלמה בן גבירול — אשר עיר מולדתו סרגוסטא במלכות ארגון וכבוד מנוחתו באוקניא בגליל ספרד העליון. Diese Notiz kann also als ungenau angesehen werden.

S. 364) scheinen die Worte: ונקבר בבלנסייא בשנת תת״ל kein Zusatz zu sein. Sicher ist nur, daß er 1069 noch gedichtet hat, wie das Datum eines liturgischen Stückes ergiebt (bei Munk das. S. 156). Nehmen wir auch dieses Jahr als Sterbejahr an, so kann die fernere Notiz M. Ibn-Esra's nicht richtig sein, daß er nur über dreißig Jahre alt geworden: ובאן קד ארבי עלי אלתלתין (bei Munk das.). Denn dann wäre er höchstens im Jahre 1030 geboren; es wird sich aber zeigen, daß er noch vor 1039 und zwar mit reifer Kunstfertigkeit gedichtet hat. Munk setzt sein Geburtsjahr um 1025, was auch nicht ganz zutrifft.

So viel ist nur aus Mose Ibn-Esra's Schilderung festzuhalten, daß Ibn-G'ebirol in der Blüthe seiner Jahre starb; er bezeichnet ihn öfters als פתי, als Jüngling, und bemerkt, daß der Weise seine Fehler wegen seiner Jugend und der Verblendung des unreifen Alters entschuldigen wird: אלעאלם יבסט פיהא עדר אלפתוה ועמאיה אלצבא (bei Munk das.). Um nun zu einem sichern Resultate zu gelangen, muß das Todesjahr des von Ibn-G'ebirol verherrlichten und betrauerten Alhassan Jekutiel fixirt werden. Er wurde nicht, wie die neuern Historiker annehmen, im Jahre 1040, sondern ein Jahr vorher hingerichtet. Das sagt ein Vers in Ibn-G'ebirol's Elegie auf ihn deutlich:

נפל שנת תשעים ותשע שר גביר בידי מרעים אחריו נערו.

Ein Jahr darauf ereilte seine Feinde die Nemesis:

יגדל לעולם שם אלהי יעקב כי משפטי צדקו מאוד ישרו

יום הת פקודתם שנת ת״ה היתה ביום אשר שוחה לפניו כרו.

Auch der Monat von Jekutiel's tragischem Geschick ist in dieser Elegie angegeben:

נהפך לך ניסן אשר היה לנס נטו צלליך וגם עברו.

Demnach wurde Jekutiel Nissan 4799 = April 1039 hingerichtet.

Ibn-G'ebirol dichtete noch beim Leben Jekutiel's ein Lobgedicht auf denselben, als der Dichter 17 Jahre alt war (bei Dukes שירי שלמה No. 8):

ואם תשאלו למי הוא זה ובן מי שלמה בן יהודה רכסו
אשר הבר לך השר (יקותיאל) לבבו — —
ואם שניו ימי משנה לפרעה בעת נמכר לעבד מכריסו

d. h. er war damals eben so alt wie Joseph, als er nach Egypten verkauft wurde = 17 Jahre. Dieses Gedicht ist also vor 1039 verfaßt. Nehmen wir an, daß es im Jahre 1038 war, so wäre der Dichter 1021 geboren. Viel früher dürfen wir sein Geburtsjahr nicht setzen; denn da er im Jahre 1069 noch gelebt hat, so wurde er jedenfalls 48 Jahre alt. Hätte er die Fünfzig überschritten, so hätte ihn M. Ibn-Esra nicht als jung verstorben schildern können. Folglich ist Ibn-G'ebirol's Geburtsjahr um 1020—21 anzusetzen, nicht früher und nicht später. Ebensowenig darf man sein Todesjahr später als 1069—70 ansetzen. Setzt man das Geburtsjahr vor 1020 oder das Todesjahr nach 1070, so müßte man annehmen, er sei über 50 Jahre alt geworden, was gegen die Voraussetzung ist. Setzt man dagegen sein Geburtsjahr nach 1021, so wäre er im Jahre 1038 noch nicht siebzehn Jahre alt gewesen.

Daß Ibn-G'ebirol mit dem Minister Samuel in freundschaftlichem Verkehr stand, beweist seine Elegie auf dessen Tod (bei Dukes Schire No. 28), die in der Handschrift die Ueberschrift trägt: מר׳ שלמה בן גבירול על פטירת ר׳ שמואל הנגיד

(Codex Pococke 74 Bl. 24). Saadia Ibn-Danan hat eine Notiz, woraus sich das Jahr entnehmen läßt, in welchem Ibn-G'ebirol in Granada bei Samuel war. Er berichtet nämlich, daß der Erstere Zuhörer des R. Nissim war, als derselbe seine Tochter dem Sohne des Samuel zuführte: וכבר בא ר' נסים למדינת גראנטה כשהובאה בתו לר' יהוסף הלוי הנגיד ולמד בה תלמידים ומתלמידיו היה ר' שלמה בן ר' יהודה בן גבירול (Chemda p. 29). Das war, wie oben (S. 387) nachgewiesen 1049—50. Nach 1045 war der Dichter aus Saragossa ausgewiesen worden. Wir können uns also denken, daß er von dem jüdischen Fürsten in Granada gastfreundlich aufgenommen worden. Der Grammatiker Jona Ibn-G'anach scheint ebenfalls zu seinen Feinden gehört zu haben, die ihn aus Saragossa verbannt haben. Wenigstens lassen sich einige Verse in einer Satyre (das. Nr. 9, S. 16. V. 12—15) nur auf Ibn-G'anach deuten:

ואתגבר בשירתי ואחבוש פני שונאי לעולם בטמונים
אשר המה עירירי לב ורעיון ואינם שומעים כי מאנים
ודת אל חשבו בה מחשבות ושגו בה והרבו עוד זדונים
ומהכונת לשון עברי עמוקה וקשה לאחי (?) מוסר ובינים.

Es scheint eine Polemik gegen Ibn-G'anach's Manier zu sein, die Lesearten in der Bibel zu emendiren. Diese Satyre scheint, wenn man die Verse (S. 16 unten und 17) berücksichtigt, Samuel gewidmet zu sein, weil darin auch seine Kunde von der hebr. Grammatik hervorgehoben wird:

והוא בעל לשון דת הקדושה
והוא פתח חגריה וחלין חלוציה וחדש בה ישנים.

Die letzten neun Verse, die in dem Codex an der Seite stehen, passen aber nicht auf Samuel, weil es darin heißt, er habe seine Größe ererbt:

וירש מעלותיו מאבותיו ויורישום לאחריתו לבנים

Vielleicht sollte dieser Zusatz Joseph Nagid gelten.

Das Resultat dieser Untersuchung wäre demnach:

Samuel Ibn-Nagrela geb. 993 st. 1055.
Joseph Ibn-Nagrela geb. 1031 st. 1066.
Joseph b. Chasdaï dichtete 1041—45.
Jona Ibn-G'anach geb. 990—95, schrieb sein Hauptwerk 1050—55.
Bachja verfaßt sein Chobot ha-Lebabot nach 1050.
Ibn-G'ebirol geb 1020—21 st. 1069—70.
R. Nissim von Kairuan war um 1050 in Granada.

4

Der jüdische Gesandte Alfonso's VI. Ibn-Schalbib oder Amram b. Isaak.

Die arabischen Chronographen berichten von der Gesandtschaft eines Juden von Seiten Alfonso's von Castilien an den Hof des Abbadiden Almutamed, der wegen seines schroffen Auftretens ums Leben gekommen ist. Ausführlich Ibnu'l Lebbanah (bei Gayangos, history of the mahometan in Spain II 252). Almutamed continued to reign in prosperity until the year 475 (1082). In hat year the Jew Ibn-Shalib came to Seville with a number of

Christian knights, for the purpose of receiving the yearly tribute. — The Jew and his suite alighted at one of the gates of the city, whither, after they had made known the object of their visit, the sultan immediately sent them the money required, by one of the high officers of his court. The Jew, however, refused to receive it saying: I will not take this money, I will take nothing but pure gold, and next year we will not be satisfied with any thing short of the whole wealth of the country; return it to him. The money was accordingly returned to Almutamed, who was no sooner acquainted with the Jew's insolent speech, than he ordered some of his guards to drag the Jew and his suite to his presence. — His commands being executed, and the Christians brought before him, Almutamed ordered that the Jew should be nailed to a stake, and his companions sent to prison. When the accursed Jew heard his sentence pronounced, he said to Almutamed: Thow will not do this, for I will redeem myself with the weight in gold. To which Almutamed replied: By Allah! wert thou to give me possession of Africa and Andalus, I would not take it. The Jew was accordingly nailed to a stake (and the Christians of his suite send to prison). Dieselbe Nachricht hat auch Nowaïr (bei Dozy, historia Abbadidarum II, 133); nur nennt er den jüdischen Gesandten statt b. Schalib: שלביב. Auch der ältere arabische Historiker Ibnu'l-Katib erzählt die Geschichte in einem erhaltenen Fragment bei Dozy (a. a. O. II. 148). Obwohl der Name in demselben nicht angegeben ist, so geht aus einem Passus hervor, daß derselbe Jude war, weil er von „dem obengedachten" Juden (אליהודי אלמדכור) spricht (wie Dozy das. Note 90 bemerkt).

Dasselbe Factum von der Gesandtschaft des Schalib oder Schalbib an Almutamed, von seinem schroffen Auftreten und seinem gewaltsamen Tod in Folge desselben liegt sicherlich einem andern Berichte bei Almakkari (bei Gayangos, a. a. O. S. 271) zu Grunde, obwohl die Umstände hier anders erzählt werden. Anstatt der Geldforderung habe der jüdische Gesandte Alfonso's darauf bestanden, daß für dessen Gemahlin die Moschee in Az-Zahra (bei Cordova) eingeräumt werde. Gayangos' Uebersetzung lautet: His (Alfonso's) physicians and priests advised him to procure a residence for his wife at Az-zahra, in order that she might visit the mosque of Cordova every day until the time of her — The bearer of the message (to Almutamed) was a Jew, who was one of Alfonso's ministers, as may be presumed, — Almutamed indignantly refused to grant his indecent request. The Jew insisted, but the king of Sevilla replied, that the would never consent to it. Again the Jew repeated his demand a third time treating Almutamed in a very indecorous manner and using language, which that spirited monarch could not well breach, upon which, being unable to bear his impudence any longer, he seized inkstand, which was close by him and hurled it at the head of the Jew. The missile was aimed with such dexterily — that it lodged in the skull of the Jew, whose brain fell down his throat. After this Almutamed odered that the Jew should be nailed to a post,

with his head downwards, at the enterance of the bridge of Cordova, which was done as he commanded.

Daß Alfonso zu zwei verschiedenen Zeiten einen jüdischen Gesandten an Almutamed beordert haben soll, und daß Beide wegen insolenter Sprache getödtet worden wären, ist ganz undenkbar. Es ist in allen Berichten von einem und demselben die Rede. Die Thatsache von dem schroffen Benehmen des jüdischen Gesandten ist den spanischen Arabern denkwürdig geblieben, weil sich daran der Bruch zwischen Alfonso und Almutamed, die Einladung des marokkanischen Eroberers nach Spanien und der endliche Untergang der echtarabischen Dynasten knüpften.

Aus allen diesen Quellen geht hervor, daß der Hauptgesandte Alfonso's der Jude Ibn-Schalib oder Schalbib war, und daß die Christen ihm nur als Gefolge beigegeben waren. Ungenau ist daher die Nachricht bei Condé (historia de la dominicion II, 13 und nach demselben bei neuern Historikern (Aschbach, Geschichte Spanien's I, 766), daß der Jude Aben-Galib (sic) eine Nebenperson neben den christlichen Gesandten gewesen: Cuentase que en este tiempo como hubiese enviado el rey Alfonso un embajador a Sevilla y un Judio, su tesorero llamado Aben-Galib que era muy principal y privado suyo. Entweder war Condé's Quelle darüber schlecht unterrichtet oder der Uebersetzer hat die Stelle schlecht wiedergegeben. Hingegen setzt Condé's Quelle dieses Factum richtig nach der Einnahme von Toledo durch Alfonso, d. h. nach dem 25. Mai 1085; denn bis dahin stand Alfonso nicht nur in engem Bündnisse mit Almutamed, sondern es lag ihm daran, es so lange zu behaupten, bis sein Anschlag auf Toledo gelungen sein werde. Falsch ist daher das Factum bei Ibnu'l Lebbanah ins Jahr 475 H. = 1082 gesetzt. Das Datum für die Thatsache der Gesandtschaft liegt zwischen der Einnahme Toledo's, Mai 1085, und Jussuff's Invasion in Spanien, August 1086.

Dasselbe Factum von dem Auftreten des jüdischen Gesandten, von seinem Tode und von den Folgen desselben, dem Anschluß des Königs von Sevilla an Jussuff erzählt auch Leo Afrikanus (aus einer arabischen Quelle); nur nennt er den jüdischen Gesandten nicht Ibn-Schalib, sondern Amram b. Isaak. Die Relation lautet: Emram filius Isaac, natus est in civitate Toleti Hispaniae, medicus, philosophus, astronomus extitit, et suo tempore rex Hispaniae cepit dictam civitatem et oportebat eum habere secretarium linguae arabae duabus de causis, tum propter terrae populum, tum etiam propter scripturam literarum ad Dominos et vicinos regionis illius. Adeoque iste Hemram magnam ejus magistratus diligentiam ostendit. Rex autem cum eum vidisset, plurima ei commendavit et fidit. Postea accidit quod rex destinare volebat oratorem ad Dominum Siviliae, causa recuperandi quaedam tributa eoque delegavit dictum Hemram — supradictus Hemram magna praesumtione usus, inboneste locutus est contra Dominum in concilio publico, et sic iratus est contra Hemram et jussit (eum) publico concilio interfici. Cum autem hoc intellexisset rex Hispaniae, decrevit venire in Siviliam, ut Dominum puniret et pejorem et potiorem poenam adhiberet. Quod cum praesensisset praefatus dominus, cucurrit ad Ge-

biltar et ante pedes Juseph filii Thefin (Tesfin), regis Marochi, prostratus, factum oratoris Judaei accensuit. — Fuit autem interfectus Hemram anno 387. (Leo Africanus bei Fabricius bibliotheca graeca T. XIII. c. 27 p. 295). Obwohl hier weder der Name des spanischen Königs, noch der des Herrn (Emir) von Sevilla genannt ist, so ist doch offenbar von dem Könige, der Toledo eingenommen hat, also von Alfonso VI. und demgemäß von dem Abbadiden Almutamed von Sevilla die Rede. Die Identität der Thatsache beweist also die Identität von Ibn-Schalbib und Emram oder Hemram (Amram) filius Isaaci. Das Datum ist aber sicherlich falsch, da weder Alfonso VI. noch Jussuf um diese Zeit gelebt. Es muß dafür gesetzt werden 479 = 1086. Im Ganzen zeigt die Quelle historisch Authentisches. Wir erfahren also daraus Näheres über den jüdischen Gesandten Alfonso's.

5.

Die Judenverfolgung des ersten Kreuzzuges.

Die Ausdehnung, welche das Gemetzel der Juden in Folge des ersten Kreuzzuges gehabt, die Reihenfolge der Gemeinden, welche das schreckliche Loos getroffen, die Tage, an welchen es stattgefunden, und endlich die Richtung, welche die judenmordenden kreuzzüglerischen Schaaren genommen, alle diese Momente sind bisher noch nicht befriedigend ermittelt worden, weil die Geschichtsforscher größtentheils einseitigen und secundären Quellen gefolgt sind. Seitdem aber eine Hauptquelle darüber erschlossen ist, stellen sich die Thatsachen ganz anders als bisher heraus. Ph. Jaffé's Darstellung „der Judenverfolgung zu Anfang des ersten Kreuzzuges" (Orient. Litbl. 1841 col. 649 ff.) enthält viele Unrichtigkeiten, die um so mehr berichtigt werden müssen, als derselbe auf dem Gebiete der deutschen Geschichte im Mittelalter Autorität war. Wir haben jetzt mehrere zeitgenössische Berichte über diese Verfolgung:

A. Jüdische Quellen.

1) Hauptquelle: קונטרס גזרות התנ"ו „Bericht über die Leiden des Jahres 1096", zum ersten Male edirt von Jellinek (Leipzig 1854). Der Verf. war Elieser b. Nathan Halevi, ein Zeitgenosse. Er wohnte wahrscheinlich in Köln. Denn er kennt die Umgegend von Köln genau und beschreibt das Gemetzel derselben mit mehr Details als das der übrigen Städte. (Er ist nicht identisch mit Elieser b. Nathan ראב"ן, dem Verf. des אבן העזר aus Mainz, welcher nicht Levite war). Aus dieser Quelle schöpfte Joseph Kohen seine Nachrichten über diese Leidensgeschichte in seinem דברי הימים und עמק הבכא; da er aber einen corrumpirten Text benutzte und von Kritik nichts verstand, so hat er namentlich in Betreff der Localien manche Irrthümer begangen. Diese Irrthümer sind in Folge schlechter lateinischer, deutscher und englischer Uebersetzungen von Ferrand, Rabe und Bialloblotzky durch das Medium von Wilken in die Geschichtsbücher übergegangen. Auch die abgerissenen Nachrichten, welche Schaab (diplomatische Geschichte der Juden zu Mainz S. 8) im Namen von Johann Gamans mittheilt,

der sie aus der Handschrift des Genebrado schöpfte, sind ebenfalls dieser Hauptquelle entnommen, wie die Vergleichung ergiebt.

2) Kalonymos b. Jehuda in zwei Klage- oder Bußlieder über diese Leiden, die eine mit dem Anfange: מי יתן ראשי מים (in der Kinotsammlung) und die andere [weniger speciell]: את הקול קול יעקב (in der Selichotsammlung). Da es zwei Jehuda b. Kalonymus gegeben, einen in Mainz: b. Mose und einen in Speier: b. Meïr (vergl. Luzzato's Bemerkung in Kerem Chemed VII. 70), so war der Poet Kalonymos Sohn des einen oder des andern, und je nachdem ein Augenzeuge der Vorfälle in Speier oder Mainz[1]).

3) Das Memorbuch der Mainzer Gemeinde (handschriftlich im Besitze des Hrn. Carmoly, der mich freundlich eine Copie desselben nehmen ließ). Es ist gegen Ende des Jahres 1296 copirt worden, und erhält über manche Verfolgungen der deutschen Gemeinden interessante Notizen.

B. Externe Quellen.

1) Albertus Aquensis, in dessen historia hierosolomitanae expeditionis L. I. c. 126 — 129 (in der Sammlung gesta Dei per Francos von Bongars T. I). Albertus war Zeitgenosse des ersten Kreuzzuges und lebte in Aachen (Aquae Grani), wie die Kritik festgestellt hat, also in der Nähe des Schauplatzes.

2) Berthold von Constanz im Chronicon (in der Sammlung Usserman prodomus sacrae Germaniae II. 172). Berthold schrieb 1054 — 1100, war demnach Zeitgenosse.

3) Anonymus der historia oder gesta Trevirensium episcoporum (in der Sammlung von Martene und Durand und in Calmets histoire de Lorraine I, preu es c. 66). Der Verf. schreibt wie ein Zeitgenosse. Die übrigen Chroniken und Annalen, welche über den ersten Kreuzzug berichten, sind nur als Secundärquellen zu betrachten, selbst der Anonymus Saxo und Wilhelm von Tyrus.

Aus diesen Quellen läßt sich Folgendes, als historisch beurkundet, feststellen: Peter von Amiens, der Haupturheber des ersten Kreuzzugs, und Godschalk mit ihren Schaaren waren unschuldig an dem Gemetzel der Juden. Als die Hauptführer des judenmörderischen Gesindels führt Albertus Aquensis auf: Emicho, Clarembaldus de Vinduil, Thomas de Feria (und im Verlauf auch Wille-

1) Mehrere Poetanen haben noch über die Leiden des ersten Kreuzzugs gedichtet: 1) Benjamin b. Chija in der Selicha: ברית כרותה מלשכח, worin das Datum vorkommt: הפרש כנפריש מהיים בשנת תתנ"ו. 2) David b. Meschullam in den Selichot: ה' אלה רבת צררוני מנעורי und אלהים אל דמי לדמי. — 3) Isaak b. Jakob Halevi in der Selicha: אוי לי על שברי נחלה מכתי Ms. (vergl. Landshut Amude Aboda I. p. 106). — 4) Samuel b. Jehuda in einem liturgischen Stück zum Sabbat vor dem Wochenfeste: אלהי אקראך במחשב, das Datum ist zum Schlusse angegeben: שנת חמשים וששה. Er erwähnt der Kirchenversammlung zu Clermont, wo der erste Kreuzzug beschlossen wurde und nennt diese Stadt per antiphrasin קרן אפלה statt Claromontium: נועדו לקרן אפלה בכבוד נוצרי להתהללה והנה אימה חשכה גדולה (vergl. Arnheim Jozeroth für alle Sabbate S. 281 Note 5).

helmus Carpentarius) cum spoliis eorum (Judaeorum) viam Jerusalem continuarunt, und zwar nachdem Peter und Godschalk bereits vorangezogen waren. Eodem anno, aestatis tempore inchoante, quo Petrus et Godescalcus praecesserant, postmodum ex diversis regnis et terris, scilicet e regno Franciae, Angliae, Flandriae, Lotharingiae gens copiosa et innumerabilis — undique incessanter per turmas suas confluebant. Albertus beschreibt weiter die Laster dieses Gesindels. His itaque per turmas ex diversis regnis et civitatibus in unum collectis, sed nequaquam ab illicitis et fornicariis commixtionibus aversis, immoderata erat commessatio cum mulieribus et cum puellis sub ejusdem levitatis intentione egressis assidua delectatio et in omni temeritate sub hujus viae occasione gloriatio.

Albertus berichtet ferner, wie das kreuzzüglerische Gesindel den Anfang des Kreuzzuges mit den Juden gemacht habe: inde, nescio si vel Domini judicio aut aliquo animi errore, spiritu crudelitatis adversus Judaeorum populum surrexerunt per quascunque civitates dispersum, et crudelissimam in eos exercuerunt necem et praecique in regno Lotharingiae, asserentes adesse principium expeditionis suae et obsequii contra hostes fidei Christianae. Uebereinstimmend damit Eliefer b. Nathan: קמו עזי פנים עם לועז הגוי המר והנמהר צרפתים ואשכנזים מכל צד ומכל פנה — וישימו על מלבושם סימן שלהם שתי וערב כל איש ואשה אשר נשאם לבם ללכת שם ערבו רבו מארבה אנשים ונשים וטף — ויהי בעברם דרך העירות אשר שם יהודים אמרו בלבם הנה אנו הולכים לבקש חרפתנו ולנקום נקמתנו מן הישמעאלים הנה היהודים אשר הרגוהו וצלבוהו ננקמה בהם תחלה ולא יזכר שם ישראל עוד או יהיו כמונו ויודו ביחוס הזמה.

In den Specialien ist natürlich die jüdische Quelle exacter als Albertus. Dieser meint, das Gemetzel habe zuerst in Köln begonnen, sei von den Bürgern ausgegangen und habe sich von da aus nach Mainz gewälzt: Haec strages Judaeorum primum in civitate Coloniensi a civibus acta est, qui subito irruentes in modicam manum illorum, plurimos gravi vulnere detruncaverunt — Nec mora — Moguntiam pervenerunt (Peregrini). Dem widerspricht Eliefer aufs Entschiedenste; er setzt den Anfang mit der Stadt Speier und giebt die Tagesdaten genau an. Sabbat 8 Ijar in Speier: בשמונה באייר ביום שבת קמו האויבים על קהל שפייאר, nur 10 Juden erschlagen.

Damit stimmt Kalonymos überein, der im Klagelied das Martyrium der Speierer Gemeinde zuerst schildert und das Datum hinzufügt: ואקונן מר על הרוגי אשפירא בשני בשמונה בו ביום מרגוע הקרה — וכהני ועלמי כלם עשרה. Ebenso das Memorbuch: הרוגי שפירא תת"ט (l. תתנ"ו) לפרט ח' באייר ביום השבת. Die Verfolgung in Köln fand dagegen erst 3 Wochen später statt. Daß in Speier im Verhältniß zu den übrigen Städten so wenig umgekommen sind, hat seinen Grund in der Menschlichkeit des damaligen Bischofs von Speier, der, wie sein Vorgänger, die Juden begünstigte und sogar einige Wallbrüder wegen ihrer Excesse hinrichten ließ. Darin stimmen wiederum Eliefer und Berthold von Constanz überein; der erstere: והנשארים נוצלו על ידי ההגמון, und der letztere: Hoc anno (1096) — Judaei magna caede trucidati sunt — ita dico ut apud Spiram fugientes in palatium regis atque episcopi etiam repugnando vix se defenderent, eodem

episcopo Johanne illis auxiliante, qui etiam postea ob hoc ira commotus et pecunia Judaeorum conductus, quosdam fecit obtruncari Christianos.

Am 23. Ijar begann das Gemetzel in Worms, damals wurde nur ein Theil der Gemeinde erschlagen, die übrigen fanden anfangs Zuflucht im Palaste des Bischofs, und diese tödteten am 1. Siwan einander. So Elieser: וביום כ"ג באייר קמו זאבי ערבות על קהל וורמישא ומקצת הקהל היו בבתיהן ומקצת בבית ההגמון — ויהי לשבעת הימים ביום ראש חודש סיון החרדו אותם אשר בחדר ההגמון וישלחו יד בעצמם. Ebenso Kalonymos: קהל וורמיישא בחונה ובחורה — פעמים קדשו שם המיוחד במורא בעשרים ושלשה בחודש זיו לטהרה ובחודש השלישי בקריאת הלל לשורה. Berthold's Bericht ergänzt viele Thatsachen, daß die Juden sich erst zum Selbstentleiben entschlossen, als ihnen der Bischof eröffnete, er werde sie nur dann schützen, wenn sie sich taufen ließen: Apud Wormatium Judaei — fugiendo Christianos ad episcopum properabant qui, cum non aliter illis salutem, nisi baptizarentur, promitteret, inducias colloquii rogaverunt. Et eadem hora episcopi cubiculum intrantes, nostris foras expectantibus, quid responsuri essent, diabolo et propria duritia persuadente seipsos interfecerunt. — Das Märtyrerthum der 12 Gemeindevorsteher von Worms (י"ב פרנסים), die zuerst die Bürgermeister und die Rathsherrn getödtet, dann die Gemeinde zum Kampfe aufgefordert und endlich sich selbst entleibt haben, darf man nicht (mit Levysohn Epitaphien des Wormser Friedhofes S. 16) zur Zeit des ersten Kreuzzuges setzen aus mehrfachen Gründen. Einmal schwankt die Angabe der zwei Hauptquellen über das Factum in Betreff des Datums; während das Minhagbuch es in 1096 setzt, datirt es das Maase-Nissim unter 1349. Dann wissen weder Elieser b. Nathan, noch Kalonymos von diesem Vorfall. Endlich waren die Bürger und der Rath ganz unschuldig an dem Gemetzel der Wormser Gemeinde beim ersten Kreuzzug. Ihre Henker waren lediglich die Kreuzzügler und der Bischof. — Die Zahl der Märtyrer von Worms an beiden Tagen giebt Elieser an: ושמונה מאות היו אשר נהרגו באלו שני הימים וכלם נתנו לקבורה. Einige Namen der Märtyrer nennt das Wormser Memorbuch bei Zunz, synagogale Poesie S. 20.

Am 3. Siwan kam die Reihe an die Gemeinde von Mainz, an einem Dienstag Elieser): ויהי ביום השלישי בחודש סיון יום קדוש ופרישה לישראל במתן תורה ועל אדירי קהל מגנצא (Kalonymos): בשלישי בחודש ההדורה הופרשה קהל מגנצא חסידי עליון בשלישי נוסף לדאבון. Den Tag giebt auch richtig der sächsische Annalist beim Gemetzel von Mainz an: ante dominicam pentecostes feria III. d. h. Dienstag vor dem Pfingstsonntag. Ph. Jaffé hat die Stelle mißverstanden, weil ihm die jüdischen Quellen unzugänglich waren. Er ergänzte vor pentecostes das Wort die und meint, die Verfolgung habe am jüdischen Wochenfeste am Sabbat den 30. Mai stattgefunden (a. a. O. S. 651 Anm. 15). Dem ist aber nicht so: denn das jüdische Wochenfest fiel damals auf den Freitag den 29. und die Verfolgung fiel auf den 27. Mai. — Das Detail giebt Albertus: (Judaei Moguntiae) ad episcopum Rothardum spe salutis confugiunt, thesauros infinitos in custodiam et fidem illius reponentes multumque de protectione ejus — confidentes. Hic autem sacerdos civitatis pecuniam inauditam ab eis receptam caute reposuit; Judaeos in spaciosissimo domus suae solario a specie Emichonis et ejus sequacium constituit. Dieses Sachverhältniß deutet

auch Eliezer mit den Worten an: היו בחצר ההגמון (כל קהל מגנצא) כלם. Beide Quellen geben übereinstimmend an, daß die Kreuzfahrer (unter Emichos Anführung) einen bewaffneten Angriff auf den erzbischöflichen Palast und die Juden gemacht haben: וישליכו עליהם (על היהודים בתוך החצר של ההגמון) האויבים אבנים וחצים ולא חששו לנוס. (Albertus): verum Emicho et caetera manus habito concilio orto sole (zu ergänzen ante dominicam pentecostes feria tertia[1]) in sagittis et lanceis in solario ad septingentos peremerunt, frustra ressistentes contra tot millium vires et assultus. Wenn hier von 700 Getödteten die Rede ist, während Eliezer die Zahl auf 1300 angiebt: אלף ושלש מאות נפשות נהרגין ביום אחד, so muß man diese Zahl als die Gesammtsumme der Getödteten und der Selbstentleibten ansehen. Denn beide Quellen geben an, daß viele sich und die Ihrigen entleibt haben: גם חגרו נשים בעוז מתניהם וישחטו בניהם ובנותיהם וגם עצמן וגם אנשים רמי לב ואמיצי כח שחטו נשיהם ובניהם וטפם הענוגה והרכה שחטה ילד שעשועיה. Der Annalist von Aachen: Judaei vero videntes Christianos hostes in se suosque parvulos insurgere, et nulli aetati parcere, ipsi quoque in se suosque confratres natosque, mulieres, matres et sorores irruerunt, et mutua caede peremerunt. Matres pueris lactentibus, quod dictus nefas est, guttura ferro secabant, alios transforabant volentes, sic potius manibus propriis perire quam incircumcisorum armis extingui. Die Namen vieler Märtyrer giebt das Mainzer Memorbuch: הרוגי מגנצא: ר׳ יהודה בן רבנו יצחק. רבינו יצחק ואשתו מרת מרים. ר׳ יהודה הלוי ואשתו מרת צפורה. — מר דורבלו[2] ובניו רבינו דוד — רבינו ר׳ מנחם בר דוד הלוי ואשתו. רבינו שמואל הלוי ואשתו מרת רבקה. — מרת מימונא ובנה. Eliezer berichtet noch, daß 60 an diesem Tage im Dome gerettet, vom Bischof nach dem Rheingau geschickt und dennoch später erschlagen wurden: וס׳ נפשות נצולו בו ביום בבית האוצר של התום והוליכם ההגמון לכפרים שקורין רינקווא כדי להצילם וגם לשם נקבצו האויבים עליהם והרגו כלם.

Bisher stimmten die jüdischen und die christlichen Quellen, namentlich Eliezer b. Nathan und Albertus Aquensis, mit einander, dagegen in Betreff der Nachrichten über die Juden Kölns gehen sie weit auseinander. Zunächst im Punkte der Zeit. Während der letztere, wie schon erwähnt, das Gemetzel der Kölner Gemeinde der Zeit nach allen Uebrigen voranstellt: strages Judaeorum primum in civitate Coloniensi — nec mora Moguntiam pervenerunt, berichtet der letztere, daß es drei Tage nach dem Blutbade in Mainz stattgefunden habe: והשמועה באה לקולוניא בה׳ בחודש שהוא ערב שבועות וחרדו לבם — למהרתו כיום הבקר קמו האויבים וכו׳. Dann herrscht unter den beiden Hauptquellen eine Divergenz in Betreff der Theilnehmer am Gemetzel und der Ausdehnung desselben. Nach Albertus hätten die Bürger Köln's selbst einen Angriff auf die Juden gemacht. Viele von ihnen getödtet, deren Häuser und Synagogen zerstört und deren Habe unter sich getheilt: strages Judaeorum in civit. Col. a civibus acta est,

1) Das der sächsische Anonymus gewiß von Albertus copirt hat.

2) Der Name Durbal kommt in der Rheingegend in dieser Zeit öfter vor. Raschi correspondirte mit einem R' Durbal (Responsa in Chofes Matmonim p. 8) ומה עלתה על לב רבינו הזקן ראש נדיבי פאתי יעקב ר׳ דורבל (l. דורבל). Luzzato citirt aus dem ס׳ אסופות und aus dem handschriftlichen Schibole Leket einen ר׳ יצחק בן דורבלו Ozar Nechmad II. p. 11. Zion I. p. 91).

qui subito irruentes in modicam manum illorum, plurimos gravi vulnere detruncaverunt, domos et synagogas eorum subverterunt, plurimum pecuniae inter se dividentes. Elieser dagegen referirt das Gegentheil: Die Kölner Bürger hätten die Juden beschützt, und es seien überhaupt nur ein einziger Mann und eine Frau in Köln getödtet worden; die Kreuzzügler hätten nur Häuser und Synagogen zerstört: חרדו לכם ויחרדו כל איש ואיש אל בית מכרו גוי ויהיו שם למחרתו ביום הבקר קמו האויבים וישללו שלל — ויהרסו בתי הכנסת ויוציאו את ספרי התורות ויתעוללו בהם ויתנום למרמס הוצות ביום נתינתם — ובאותו היום שפכו דם חסיד אחד מר יצחק שמו אשר הוליכו לבית חרפתם וירוק רוק בפניו — וגם חסידה אחת. ותשאר נוצלו בבית מכרם עד אשר הוליכם (שם .delend) ההגמון לכפרים שלו ביום י' בחודש להצילם וסלקם (l: וחלקם) ונתנם בז' כרכים והיו שם עד הודש תמוז מצפים יום יום למות. Wenn der jüdische Berichterstatter den christlichen Bewohnern Kölns ein so günstiges Zeugniß ausstellt, daß sie die unglücklichen Verfolgten vier Tage in ihren Häusern verborgen hielten, so ist in seine Worte kein Zweifel zu setzen. Auch war, wie schon erwähnt, Elieser wahrscheinlich ein Kölner, jedenfalls besser unterrichtet als Albertus Aquensis. Ich nehme keinen Anstand, seinem Berichte den Vorzug zu geben.

Das, was Elieser b. Nathan weiter mit größter Ausführlichkeit erzählt, ist von den Forschern vollständig mißverstanden worden. Sie haben den Sinn verkannt, dadurch Irrthum auf Irrthum gehäuft, und die Verfolgung der Juden, nach Elieser, einerseits bis Geldern und andererseits bis Ulm ausgedehnt, wovon im Texte auch nicht ein einziges Wort spricht. Sein Bericht muß daher durchweg kritisch beleuchtet werden. Aus der mitgetheilten Stelle hat sich ergeben, daß in Köln selbst nur **zwei** Personen am jüdischen Wochenfeste umkamen, weil die Bürger die Uebrigen in ihren Häusern bis zum 10. Sivan geschützt haben, bis sie der Erzbischof in seine Dörfer zur Sicherheit vertheilte, wo sie bis zum Monat Tammus in Angst weilten. Näher bestimmt Elieser, daß der Erzbischof sie in **sieben Ortschaften** vertheilte. Das Gemetzel, welches Elieser weiter ausführlich beschreibt, **traf eben nur die Kölner Juden in den sieben Ortschaften in der Gegend von Köln.** Diese **sieben** Ortschaften führt Elieser der Reihenfolge nach auf, wie sie von den Kreuzzüglern erreicht und Schauplätze gräulichen Blutbades geworden sind: 1) כפר נושא am Johannistage; 2) כרך וויבלינק הובא 2. Tammus; 3) ברך אילינדא 3. Tammus; 4) כפר אילינרא 4. Tammus; 5) זנטא an demselben Tage; 6) כרך מירא 7. Tammus; 7) כפר כרפנא (das Datum erst zu bestimmen). Alle diese Ortschaften muß man in der Nähe von Köln suchen. Die Gemeindeglieder von Köln sind nicht in der Stadt selbst, sondern außerhalb niedergemetzelt worden. Dafür spricht die ganze Darstellung des Elieser b. Nathan. Zum Schlusse des ganzen Berichtes recapitulirt er die Data (S. 11): בח' באייר קדושי שפייאר בכ"ד כו קצת מן הקהל בוויירמזא ובר"ח סיון. בג' בסיון קהל שבמגנצא. ובמדינת קולוניא התחילו בהם להרוג ולטרף מיום עצרת עד ח' בתמוז

Das Gemetzel in Köln hat also vom Wochenfest bis zum 8. Tammus über vier Wochen gedauert. Wenn nicht die emigrirten Kölner Juden darunter zu verstehen sind, so hat der Passus keinen Sinn, da in Köln selbst nur zwei Opfer gefallen sind. Bis zum 8. Tammus sind aber die in den 7 Ortschaften vertheilten Gemeindeglieder aufgerieben worden, der Anfang geschah in נושא und das Ende in כרפנא. Noch mehr. Bei den Märtyrern von וויבלינק הובא bemerkt

Eliefer, daß die ganze Genossenschaft, welche dahin geführt worden, umgebracht wurde: קדשו את השם ר׳ לוי בר שמואל — וכל החבורה שהביא עמו לשם אנשים ונשים וטף. In diesem Orte bestand also keineswegs eine Gemeinde, sondern es waren Kölner Juden, welche dahin geführt worden waren, die dort den Tod gefunden. Wenn es noch eines Beweises bedürfte, daß die Kölner Märtyrer nicht in Köln selbst, sondern in den genannten Ortschaften umkamen, so ließe er sich aus einer Parallele von Eliefer's Konteros und dem Mainzer Memorbuche führen. Das erstere berichtet, ein R. Peter in אילנדא habe mit noch vieren die ganze Gemeinde getödtet und dann sich vom Thurme gestürzt: ויעל גם הוא (ר׳ פטר) על מגדל אחד ויפיל את עצמו. Diesen R. Peter in אילנדא zählt nun das Mainzer Memorbuch zu den Märtyrern von Köln: הרוגי קולניא: ר׳ פטר בן יועץ הפיל עצמו מן המגדל.

Steht es nun unzweifelhaft fest, daß in den sieben Ortschaften nur Kölner Juden umkamen, welche der menschliche Erzbischof dorthin zur Rettung hat bringen lassen, so müssen diese Ortschaften in der Gegend von Köln gesucht werden, und man darf dabei weder an Geldern, noch an Ulm denken. Suchen wir diese zu ermitteln:

1) כפר נושא. Das ist nun unzweifelhaft Neuß am Rhein unterhalb Köln's. Dorthin kamen die Kreuzzügler, nach Eliefer, am (יהנש 1.) איד יחריש, am Johannistage, 24. Juni = 1. Tammus. Nach dieser Quelle war die Gruppe der Juden Köln's bereits 20 Tage, vom 10. Sivan bis zum 1. Tammus in Neuß, als sie von den Kreuzzüglern erblickt und gemartert wurden. Damit stimmt der Bericht Albertus' überein: Hac ergo crudelitate visa (in civitate Coloniensi) circirter duconti (Judaeorum) in silentio noctis Nussiam navigio fugam inierunt, quos peregrini et cruce signati comperientes, nec unum quidem vivum reliquerunt, sed simili mulctatos strage rebus omnibus spoliaverunt. Es folgt aus dieser Angabe keineswegs, daß die nach Neus fliehenden Kölner Juden während ihrer Fahrt auf dem Rheine umgebracht worden sind, wie Jaffé annimmt (a. a. O. 651, sondern daß sie später von den Kreuzzüglern entdeckt und getödtet wurden.

2) ויבלינק קיבא ist offenbar Wevelinghofen an der Erft (im Kreise Graevenbroich), südwestlich von Neuß. Bei Joseph Kohen ist der Name corrumpirt in: הבלצק und im Mainzer Memorbuche in: ויבלינגש. Wenn Eliefer im Eingange berichtet: ועוד קמו האויבים למחרתו ונהרגו חסידים שבכרך ויבלינק הבא und dann fortfährt: ופשטו צוארם להתיז על קדוש השם בתוך אגמי מים אשר סביבות בכרך, so kann man nichts anders darunter verstehen, als daß die nach Wevelinghofen geflüchteten Kölner Juden einander in den Sümpfen oder Seen um Wevelinghofen entleibt hatten. So verstand es auch Joseph Kohen mit Bezug auf die früher genannte Stadt: וישחטו איש את רעהו בתוך אגמי המים אשר לעיר סביב, und ebenso lautete die Lesart bei Genebrado (bei Schaab) verglichen mit dem Texte Allenfalls kann man emendiren סביבות לכרך statt סבי׳ בכרך. Nur der Unverstand konnte daraus die Stadt Bacharach machen.

3) כרך אילנדא und zwar Tages darauf am dritten Tammus: der Name dieser Ortschaft ist sehr corrumpirt: אילכנרא, גילדא, אילנדא, אילנרא, אילינרא und gar bei Gedalja Ibn-Jachja קילדא. Das Mainzer Memorbuch hat die Lesart: הרוגים

מאילנערא und an einer andern Stelle: הרועי אלדנערן. Es ist offenbar Aldenahr oder Altenahr an der Ahr (Kreis Ahrweiler), südlich von Bonn. Man muß also lesen אלדנרא und daraus sind sämmtliche Corruptelen entstanden.

4) כפר אילינרא oder richtiger כפר אלדנרא. Es ist von einem Dorfe Aldenahr die Rede, im Gegensatz zum Städtchen Adenahr. Eliefer spricht sich selbst über den Unterschied aus (S. 11 Zeile 6 von unten): ושני אילנדא הם שהרגו בם קדושי ישראל האחר כפר אילנרא בצר אולם והאחר כרך אילנרא באשר הוא שם. Die Lage des Dorfes giebt er selbst genau an בצד אולם. Es ist lächerlich, es bei Ulm im Würtembergischen zu suchen, da hier nur von der Rheingegend bei Köln die Rede ist. Es ist vielmehr das alte Ulma oder Olma, Ollheim bei Rheinbach (vergl. Lacomblet, Urkunden für die Geschichte des Niederrheins I. 202, 203, 228, 271, 450, 478). So wie אולם hier nicht Ulm, so kann אילנדא nicht Geldern bedeuten, sondern das eine das Städtchen, das andere das Dorf Aldenahr. Merken wir uns, daß das Gemetzel in dem letzten Orte am 4. Tammus, an einem Freitag, stattfand.

5) זנטא. Unmöglich kann dieses Xanten bedeuten, weil Eliefer ausdrücklich referirt, daß die Mörder der Emigranten in Dorf Aldenahr an demselben Tage, Freitag in der Abendstunde, die Emigranten in זנטא überfielen und zur Selbstentleibung brachten: ויגע הדבר באותו יום עצמו אל חסידי זנטא אשר קמו עליהם האויבים בשעה שקדשו היום והרגום. Die Kreuzzügler konnten unmöglich den Weg von der Nähe Rheinbachs bis Xanten im Norden an einem Tage zurücklegen und dort ihr Mordgeschäft fortsetzen. Es kann eher Sinzig bedeuten.

6) מירא. Man nimmt es gewöhnlich für Mörs, obwohl es zweifelhaft erscheint, ob die Kreuzzügler beim Aufsuchen der ihnen entgangenen Kölner Juden sich zuerst nördlich, dann südlich und dann wieder nördlich gewendet haben. Die jüdischen Emigranten daselbst wurden nach Eliefers Angabe am 7. Tammus gemeuchelt.

7) כרפנא ist wohl sicher Kerpen: ובכפר כרפנא עשו ביהודים שבו כרצונם. Dieses Gemetzel fand wohl Tages darauf statt, 8. Tammus; denn wie schon oben angegeben, dehnt Eliefer die Leiden der Juden Köln's bis zum 8. Tammus aus und in Kerpen ist eben der Rest der Kölner Gemeinde aufgerieben worden. Wenn Eliefer zum Schlusse ein Trauerlied um die heilige Gemeinde Köln's, um die חסידי קולניא, anstimmt, so gilt es den Gemordeten und Selbstentleibten in den sieben Ortschaften, nördlich, südlich und westlich von Köln.

Aus dem Angegebenen erhellt zur Genüge, daß es falsch ist anzunehmen, das kreuzzüglerische Gesindel habe die Richtung von Nord nach Süd verfolgt, d. h. mit Köln begonnen und von da bis Speier vorgedrungen. Nach der exacten Datumangabe des Eliefer b. Nathan nahm es vielmehr eine entgegengesetzte Richtung, begann (in Lothringen) mit Speier und endete mit der Vertilgung der Juden in der Umgegend von Köln. Dadurch läßt sich auch die Zeit des Gemetzels in Trier entscheiden. Eliefer hatte keine specielle Nachrichten über die Leiden der von seinem Wohnorte (wahrscheinlich Köln) entfernten Gemeinden. Er berichtet daher nur summarisch darüber: „Ebenso verfuhren sie in andern Gemeinden, in Trier, Metz, Regensburg und Prag: כן עשו בקהלות אחרות בעיר טריבירש (var. טריבים) ובמיץ וגם ברגנשבורק (רישפורק) ובפראגא. Näheres über das

Gemetzel von Trier haben die Quellen A 3 und B 3. Die Erste nennt unter Andern zwei Mädchen, die sich ins Wasser geworfen: הרוגי טריבריש: מרת אסתר בת ר׳ חזקיה הגבאי ושתי בחורות מקולוניא הלכו על הגשר והטילו עצמם במים וטבעו. Die Letztere berichtet: Judaei in civitate Trevirorum — quidam ex eis accipientes parvulos suos defixerunt cultros in ventribus eorum. Quaedam autem de mulieribus ascendentes super pontem fluminis et adimpletis sinibus eorum et manicis lapidibus praecipitaverunt se in profundum. Die Uebrigen unter Michäus' Vorgang nahmen die Taufe gezwungenerweise an, um später, außer Michäus, zum Judenthum zurückzukehren. Keine dieser Quellen giebt das Datum dabei an, so daß man nicht wissen kann, ob die Vorgänge in Trier vor denen in Speier, Worms u. s. w. vorfielen oder später. Da aber Albertus Aquensis angiebt, daß das kreuzzüglerische Gesindel sich zunächst aus England, Frankreich und Flandern rekrutirte, und da die meisten Führer desselben, mit Ausnahme des Emicho von Leiningen, nämlich Clarenbaldus de Vinduil, Thomas de Feria und auch Gulielmus Carpentarius Franzosen waren, so folgt daraus, daß das Wüthen gegen die Juden auf französischem Boden oder wenigstens an der Grenze zwischen Frankreich, Flandern und Deutschland begonnen hat. In der That kamen damals auch Judenverfolgungen in Frankreich vor. Ein Zeitgenosse, Guilbertus von Novigento berichtet, daß die Juden der Stadt Rouen von den sich ansammelnden Kreuzfahrern in die Kirche getrieben wurden, und mit der Degenspitze erging an sie der Zuruf: La mort ou le baptême (bei Bouquet, recueil XII p. 240). Wenn auch der Bericht des Annalisten Richard von Poitiers übertrieben ist, daß: Judaeos per omnem fere Galliam multa strage peremerunt (cruce signati, das. 411) — da die Martyrologen und namentlich Elieser b. Nathan ein so allgemeines Blutbad unter den französischen Juden wenigstens angedeutet hätten (wie es sein Nachfolger Ephraim von Bonn in dem Martyrologium des zweiten Kreuzzuges gethan[1]) — so müssen doch hin und wieder auch in Frankreich Metzeleien vorgekommen sein.

Haben sich also die Kreuzschaaren in Frankreich zuerst gesammelt und sind von da auf Lothringen gezogen, so ist es sicher, daß die Gemeinden von Metz und Trier vor denen von Speier und Worms die Opfer des Fanatismus wurden.

1) Der erste Herausgeber des Originals von Ephraim's Martyrologium, sowie die Bearbeiter von Joseph Kohn's Emek ha-Bacha haben vollständig verkannt, daß dasselbe von einer Judenverfolgung in Frankreich im zweiten Kreuzzuge berichtet und haben die darin vorkommenden französischen Städtenamen arg gemißdeutet. Nachdem Ephraim die Verfolgung in Deutschland detaillirt hat, fährt er fort: גם ב ה ם נהרגו כק״ן נפשות — גם ב ס ו ל י נהרגו כמה וכמה נפשות — גם בקרנטן נהרגו נפשות אין מספר — והרב הגדול ר׳ פטר תלמיד ר׳ שמואל ור׳ יעקב אחיו מרמרו נהרג בלוותו לקבר פרנס אחד. Der letzte Passus spricht ganz deutlich von Vorgängen in Frankreich, und also auch die vorangehenden. Nachdem R. Ephraim noch mitgetheilt, wie R. Tam ebenfalls in Gefahr schwebte, schließt er: ובשאר קהלות צרפת לא שמענו שנהרג אז מהם איש, d. h. außer den Gemeinden הם, סולי und קרנטן ist keine Gemeinde weiter betroffen worden. Lächerlich ist es nun aus הם mit Hinzufügung eines ב Böhmen, aus סילי Schlesien oder Saalfeld, aus קרנטן Krain oder Kärnthen zu machen, als wenn R. Ephraim damals von so weit her spezielle Nachrichten hätte haben können. קרנטן kommt noch einmal in diesem Martyrologium vor: Abraham der Copist aus diesem Orte war zu Markt in Köln mit einem Andern zusammen aus einer sicherlich französischen Ortschaft וליי״אר. Die drei so räthselhaft scheinenden Namen sind übrigens leicht zu entziffern: הם ist Ham [im Departement Somme] סולי ist Sully und קרנטן ist Carentan [im Departement Eure].

Aber eben weil R. Eliezer keine speciellen Nachrichten von den Vorfällen in Frankreich hatte, berichtet er summarisch darüber.

Noch eine Thatsache ist für die Geschichte der Juden während des ersten Kreuzzuges festzustellen. Albertus Aquensis bemerkt ausdrücklich, daß nur das liederliche, verworfene, lasterhafte Gesindel sich an Juden vergriffen hat. Von den Kirchenfürsten haben die Prälaten von Speier und Köln sie geschützt, und selbst Rodthard von Mainz war nur aus Gier nach den Schätzen der Juden mit Emicho und seiner Schaar einverstanden, wofür er später vom Kaiser Heinrich IV. zur Rechenschaft gezogen wurde. Die Bürger in Köln, weit entfernt sich an den Excessen zu betheiligen, haben die Juden, wie Eliezer als Augenzeuge berichtet, in ihren Häusern 4 Tage, vom 6. bis zum 10. Siwan, verborgen gehalten. Man darf also als gewiß annehmen, daß das Volk in Deutschland den Juden keineswegs gehässig war. Es ist daher durchaus falsch, wenn Schaab (in seiner diplomatischen Geschichte der Juden in Mainz S. 67) ein grauenhaftes Bild von der niedrigen Stellung der Juden in Deutschland entwirft und hinzufügt: „Zu keiner Zeit waren die Christen erbitterter gegen die Juden" und zwar „wegen ihres Wuchers und Schachers." Der Vicepräsident des Kreisgerichtes zu Mainz, der es sonst gut mit den Juden meint, entschuldigt die Juden der damaligen Zeit, daß sie dieses entehrende Gewerbe treiben mußten, weil jedes andere ihnen verschlossen worden war. Dem ist aber nicht so. Von den Juden in Speier wissen wir, daß sie im Jahre 1090, also 6 Jahre vor dem ersten Kreuzzuge, Ländereien besessen haben: de rebus eorum (Judaeorum Spirensium) quas jure haereditario possident in areis, in casis, in ortis, in vineis, in agris, in mancipiis, seu caeteris rebus mobilibus et immobilibus, sagt Kaiser Heinrich IV. in der Urkunde bei Würdtwein nova subsidia diplomatum p. 128. Als ihnen der Bischof von Speier Rüdiger Huozmann 1084 die ausgedehntesten Privilegien ertheilte, bemerkt er: ad summam, pro cumulo benignitatis concessi illis (Judaeis) legem, quamcunque meliorem habet populus Judaeorum in qualibet urbe Teutonici regni (das. 127). Sie waren also in Deutschland damals nicht auf Wucher und Schacher beschränkt. Man muß sich sehr hüten, in der Geschichte der Juden aus späteren Zuständen auf frühere zu schließen. Vergleicht man die fanatischen Rundschreiben des Petrus Venerabilis gegen die Juden, zur Zeit des zweiten Kreuzzuges, mit der Bemerkung des Albertus Aquensis in Betreff der Excesse des ersten Kreuzzuges, so kann man daraus mit Sicherheit schließen, daß die Juden im elften Jahrhundert durchaus nicht verhaßt waren. Petrus ermahnte den König von Frankreich, den Juden alle Habe abzunehmen, weil sie dieselbe auf unrechtmäßige Weise erworben, und rieth nur deswegen vom Todtschlagen derselben ab, weil es heißt: „Du sollst sie nicht tödten, sondern sie sollen unglücklich umherirren." Albertus Aquensis, ebenfalls ein Cleriker, mißt den Untergang des kreuzzüglerischen Gesindels unter Emicho, Thomas, Clarembaldus und Wilhelm in Ungarn dem Verbrechen bei, die es gegen die Juden begangen hat. Sic manus Domini contra peregrinos esse creditur, qui nimis immundiciis et fornicario concubitu in conspectu ejus peccaverant, et exules Judaeos licet Christo gravi caede mactaverant, cum justus judex sit Dominus et neminem invitum aut coactum ad jugum fidei Catholicae jubeat venire (l. c. c. 30).

6.

Abu-Suleiman David Ibn-Mohagár Rabbiner und Grammatiker.

Mose Ibn-Esra erwähnt in seiner Literaturgeschichte einen אבו סלימאן בן מהאגר, als Jünger des Alfaßi (o. S. 369). Die Kunje Abu-Suleiman bedeutet bekanntlich bei den Arabern David. Er hieß also auch David Ibn-Mohagár. Ohne Zweifel ist es derselbe, von dem in den Responsen Schaare Zedek (I. 2 No. 22 p. 13 b) eine Auseinandersetzung über Ehescheidungsgesetze aufgenommen ist. Es beginnt mit den Worten: ר' דוד: דע כי הגרושין על חמשה פנים, und schließt mit den Worten des Herausgebers: אמר המעתיק דברים הללו מצאתי בספר דיני הגט לרבי דוד בן הגר. Offenbar muß man für הגר lesen בן מהאגר. Wenn aus diesen Angaben folgt, daß derselbe ein Jünger Alfaßi's und Rabbiner war, so erfahren wir durch Abraham Ibn-Esra, daß er auch zu den hebräischen Grammatikern zählte und aus Granada stammte (o. S. 264). Auch hier muß man: דור הדיין בן הגר emendiren in בן מהגר. Sicherlich ist es auch endlich derselbe, an den Jehuda Halevi ein Gedichtchen von zwei Versen für ein schmeichelhaftes Geschenk gedichtet hat (Luzzato, Betulat p. 19). Freilich muß man zu den Namen: ר' דוד בן אלדיין ergänzen ר' דור בן מהגר אלדיין. Da es einen jüdischen Wesir Abu-Ishak Ibrahim Ibn-Mohagár gegeben hat (Betulat S. 20, Kerem Chemed IV. Seite 29: ואל וזיר אבו אסחאק בן מהאגר), so ist der erstere wohl ein Verwandter des letzteren gewesen. Ich bemerke noch, daß in den jüdischen Schriften die Orthographie des Namens Mohagár bald mit ח bald mit ה vorkommt. Richtiger ist das letztere, weil es die Araber so gebrauchen; vergl. Ibn-Adhari, ed. Dozy II. S. 14.

7.

Nathan Official und die günstige Stellung der Juden in Frankreich im zwölften Jahrhundert.

Wir besitzen eine erdrückende Menge literarhistorischer Notizen aus der Zeit der ersten Tossafisten, dagegen über das innere Leben der Juden Frankreichs und ihr Verhältniß zur christlichen Welt in dieser Zeit erfahren wir aus diesem Notizenwust durchaus nichts. Reiches Material für diese Seite der jüdischen Geschichte liefert ein unedirtes Werk antichristianischen, polemischen und apologetischen Inhalts, das sich auf der hamburger Stadtbibliothek (Codex hebr. No. 80. 6) und in der Bibliothèque impériale (eine Copie auch in der Seminar-Biblioth) befindet. Der Codex in der erstgenannten Sammlung, 21 Foliobl. stark in incorrecter Schrift, hat keinen authentischen Titel und figurirt unter dem Namen Nizzachon. Aus dem Eingang geht hervor, daß es der zweite Theil eines Werkes ist, welches über die Messiaszeit gehandelt hat. Laut Dukes' Mittheilung ist der Pariser Codex kürzer, enthält aber eine Einleitung, woraus hervorgeht, daß der Sammler der polemischen Disputationen Elia hieß, daß der Hauptbestandtheil der Sammlung von R. Nathan aus Joigny und seinem Sohn Joseph stammt, und daß sie endlich den Titel „Joseph der Eiferer" (Joseph ha-Mekané) führt (Orient. Literb.

1847. Col. 84. Note G): לשון הרב ר' אליה ער התחלת בראשית כי משם ואילך תשובות הר' יוסף בר נתן היוני ותשובות אביו ר' נתן ושאר הנזכרים כאשד על שמם נשארים — ראו קראתי בשם החבור יוסף המקנא.

So viel über die Aeußerlichkeiten. Inhaltlich besteht das Werk aus Disputationen zwischen Juden und Christen in Betreff christologischer Schriftverse, welche an die Reihenfolge der Bibel: Pentateuch, Propheten, Hagiographen angeknüpft werden. Es werden darin viele Autoren von Sentenzen und Erklärungen namhaft gemacht, die, soweit sie bekannt sind, dem zwölften Jahrhundert angehören. Am häufigsten werden, wie schon angegeben, Nathan und sein Sohn Joseph von Joigny genannt. Der erstere verkehrt und disputirt öfter mit dem Bischof von Sens und läßt sich so frei über das Christenthum aus, wie man es kaum heutigen Tages auf dem Festlande Europas wagen darf. Einige Beispiele dürften von Interesse sein. In Abschnitt (כי תשא) heißt es: ההגמון מייוני שאל אל הר' נתן בפני ההגמון משנץ ותשעה אהרים מדוע אינך מאמין במריאה? השיב לו ואתה הכי אתה מאמין בה? א"ל לא אלא אני שואל מדוע אינך מתחנן אליה — השיב אי אפשר בכך . . . . א"ל ואי אתה מאמין שנכנס בה כדי להציל חטאים מגהינם? השיב (ר' נתן) הקשית לי דום מעט ואני אקשה אשאלך . . . . ואיך יוכל לומר שנכנס באשה והוא הזהירנו אל תגשו אל אשה ג' ימים בשביל פעם אחת שרצה לדבר אלינו · החל ההגמון משנץ ואמר אמת אין האיש הזה חשוב להשיב לכם נבקש גדול ממנו.

Abschnitt נצבים wird mitgetheilt: פעם אחת היינו יושבים בחצר ההגמון משנץ והיה שם הרבה הגמינים וכומרים והר' נתן היה עמהם שאלו לו למה המיתם ישו ולמה תליתם אותו? אמר להם שפטו לי משפט אחי לאמתו. מלך אחד רוצה לעבור במדינת הום — — — — — וישי בא כעני! — וכי היה לנו להאמין שהוא מלכו של עולם Zu Richter heißt es: פעם אחת היה רוכב ר' נתן אצל הגמון משנץ בדרך · ירד ההגמון נגד הסנה להטיל מים ראה אותו ד' נתן וירד גם הוא מעל סוסו נגד תועבה מעץ והטיל מים עליה וראוהו ההגמון והקפיד א"ל אין נכון להבאיש — — — — Zu Amos 1. שאל הגמון משנץ להר' נתן מה אתה אימר מן שתי וערב: השיבו הקונפשיאון (Confessio).

Auch mit dem Papste hatte dieser R. Nathan eine Unterredung über religiöse Themata (zu Numeri 24, 17): שאל האפיפיור אל הר' נתן מי הוא אותו כוכב? השיב לו אותו כוכב סימן קללה הוא. Der König fragte ihn einst scherzend, wer seine Frau sei, und auf seine Antwort, daß er seine Cousine geheirathet, bemerkte ein Mönch: „Diese Leute heirathen in Verwandtschaft unter einander, wie die Thiere." Darauf bewies Nathan, daß in der Bibel Ehen mit Cousinen als gestattet vorkommen. Die Töchter Zelafchad's und Othniel mit Kaleb's Tochter: שאל המלך אל ר' נתן דרך בדיחותא מי אשתך א"ל בת דודי (a. a. O). Gleich im Eingange erzählt Nathan dem Bischof von Sens eine passende Parabel, um die trinitarische Deutung des Verses: „wir wollen den Menschen schaffen," zu widerlegen und bemerkt dabei: Du bist doch überzeugt, daß ich nicht wuchere: ואתה יודע שאינני מלוה ברבית.

Dieser Nathan, welcher in dieser Sammlung eine Hauptrolle spielt, mit Prälaten und einem Könige umgeht, ist meines Dafürhaltens kein anderer, als der in den talmudischen und pentateuchischen Tossaffot genannte Nathan Official נתן אופיסיאל oder אופציאל (corrumpirt אופניאל vergl. Zunz, zur Geschichte S. 54, 84 und andere Stellen). Der Beweis liegt auf der Hand. Die lange Auseinandersetzung in Betreff des goldenen Kalbes in der Wüste, welche in un-

ſerm Werke im Namen Nathan's mitgetheilt wird, referirt das alte Nizzachon (bei Wagenſeil tela ignea III. 39 f.) von Nathan Official. Auf die Frage des Biſchof von Joigny, warum Nathan nicht an Maria glaubt (oben), ſetzt dieſer als Beleuchtung die Bedeutung des Cultus des goldenen Kalbes auseinander. Ich ſtelle dieſe Auseinanderſetzung aus beiden Schriften nebeneinander, damii ſich der Leſer von der Identität überzeugen könne:

I יוסף המקנא

אמר להם (ר׳ נתן להגמון מיויני ולהגמון מישנין ותשעה אחרים) מה זה היה שאמרו ישראל לעגל הזהב אלה אלהיך ישראל? א״ל ההגמון השטן התעום. א״ל אפשר שש מאות אלף רגלי היו הגברים — ואיך יכול להיות שכלם טעו ולא היה בהם אחד שאמר טועים אתם שהעגל נעשה עכשיו ואנו יצאנו ממצרים כבר עברו ג׳ חדשים? מיד שתקו ולא ענו ההגמונים. אמר להם ר׳ נתן. שמעוני ואשיבכם מלים. אין לתמוה אם תעו ישראל. כי ראו כי בושש משה — — ומיד שנתנו (אהרן) באש יצא העגל ולא הלו בו ידים — זה תמיהה גדולה. ראו גדולה מזאת שמיד הלך ואכל את העשבים שנא׳ וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב — הם לא טעו לומר שהוא אלוה אלא כך אמרו אלה אלהיך — כלומר זה האלהות שיצא מפי משה רוח הקדש שהיה בו נכנס בעגל הזה שהרי נראו בו מופתים כאלה. אם בכך טעו אין זו תמיהה גדולה — — והנה המנורה והשולחן וכלי שרת — היו של זהב. א״כ לא היו יכולים לומר שנכנס רוח הקדש בדבר מזהב. ראו מה הגיע אליהם ויפול מן העם ביום ההוא כג׳ אלפים וכתיב וביום פקדי ופקדתי. ואיך יוכל לאמר שנכנס באשה (wie o. Seite 404).

II נצחון ישן

השיב ר׳ נתן האופסאל (האיפיסיאל) לכומרים ששאלו לו למה עשיתם את העגל? אמר להן אף אני שואל כן. והלא משה רבינו קרא אותם עם נבון וחכם שראו נסים ונפלאות המקום שהוציאם ממצרים — ואח״כ טעו בעגל ואמרו אלה אלהיך ישראל והלא כסיל שבכסילים לא יעשה אולת כזאת. חתו ולא ענו דבר. אמר להן עתה אומר לכם מה סברא אני אומר בדבר: לפי שהיו רואים את העגל שהיה הולך מאליו ורועה באחו שנאמר וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב אמרו בלבבם אין דבר צח ונקי בכל העולם כזהב ושמא רוח המקום נוצצה בו ויש בו רוח הקדש. אמרו לו הכומרים יפה אמרת דודאי בזה טעו. אמר להם ארורים עורים אשר עינים לכם ולא תראו — והלא דברים קל וחומר. הם שטעו בדבר נקי כמו הזהב נכתם עונם לפני המקום ואמר וביום פקדי ופקדתי — אתם שאתם אומרים שנכנס דבר קדוש באשה באותו מקום הסרות שאין בכל העולם דבר מאוס כבטן אשה — על אחת כמה וכמה שתאכלכם אש לא נופח.

Beide Darſtellungen haben denſelben Inhalt, nur iſt die Faſſung I urſprünglicher gehalten. Daraus geht alſo hervor, daß der Nathan in Joſeph Mekané identiſch iſt mit Nathan Official, und daß dieſer in einem beſondern Verhältniſſe zu einem Biſchof von Sens ſtand, mit einem Könige von Frankreich und mit einem Papſte Unterredung hatte und in ſeinen Disputationen ſich ohne Zwang gehen ließ.

Es gilt jetzt, das Zeitalter des Nathan Official feſtzuſtellen. Von vorn herein müßte man ſchon annehmen, daß er nicht ſpäter als im zwölften Jahrhundert lebte. Denn ſeit Philipp Auguſt und namentlich ſeit dem Pontificat Innocenz III. wurde die Lage der Juden ſo unerträglich, daß ſie nicht den Muth haben konnten, ſich ſo freimüthig Prälaten gegenüber über das Chriſtenthum auszuſprechen. Die Conſtitutionen des Biſchof Odo von Paris vom Jahre 1197 verbieten den Chriſten bei Androhung der Excommunication jeden Umgang mit

Juden und alles Disputiren mit ihnen (bei Mansi concilia XXII 385): Prohibeantur — (Christianis) — cum Judaeis commercia facere, quorum enim dispar est cultus — nullus debet esse animorum consensus. Insuper laicis prohibeantur sub poena excommunicationis — ne praesumant disputare cum Judaeis de fidei christianae articulis. Noch mehr. Nathan war Official, d. h. Beamter und wahrscheinlich des Bischofs von Sens, so viel als bailli, Güterverwalter, Voigt. Nun hat Innocenz III. energisch den Grundsatz durchgeführt, daß kein Jude officialis eines christlichen Fürsten sein solle, und den freisinnigen Grafen von Toulouse so lange quälen lassen, bis er beschwören mußte, seine jüdischen Beamten zu entfernen und keine Juden anzustellen (o. S. 369). Folglich muß Nathan Official vor Innocenz III. geblüht haben Es lassen sich aber noch mehrere Beweise anführen, daß derselbe dem zwölften Jahrhundert angehört, und darunter einen, aus welchem Zunz gefolgert hat, er habe um 1220 – 1240 geblüht (a. a. O. 84, 87 Note a).

1) Die Sammlung der pentateuchischen Tossafot (unter dem Titel דעת זקנים Livorno 1783) theilt eine Erklärung von Nathan Official mit, die der Sammler aus dem Munde seines Lehrers vernommen (zu נח p. 3 b): מרבי ששמע מפי הרב נתן אופניאל (l. אופיציאל). An einer andern Stelle theilt der Sammler mit (zu וישלח p. 19 a), sein Vater habe aus der Zahlendeutung eines Verses entnommen, der Messias werde am Ende des fünften Jahrtausends der Welt = 1240 erscheinen: וימצאהו איש והנה תעה בשדה כאן רמז לו גבריאל השלשה גליות ת׳ של גלות מצרים. ע׳ של גלות בבל ה׳ של גלות אדום לסוף ה׳ אלפים יכלה במהרה בימינו: מפי אבי ז״ל. Daraus geht hervor, daß nicht nur der Vater des Sammlers, sondern auch dieser selbst vor 1240 gelebt haben, sonst würde dieser nicht angegeben haben, der Messias werde in diesem Jahre auftreten, wenn das bereits abgelaufene Jahr diese Deutung dementirt hätte. Zu כי תבא Ende giebt der Sammler an, der Messias werde 1290 nach der Tempelzerstörung kommen, d. h. 1222. Fälschlich folgert Zunz daraus, der Vater habe kurz vor 1240 und der Sohn später geblüht. Lebte nun der Sammler vor 1222, so gehört sein Lehrer dem zwölften Jahrhundert an, und jedenfalls sicher Nathan Official, der Lehrer des Lehrers.

2) Der Sammler des יוסף המקנא war ein Jünger des Jom-Tob von Joigny, wie er selbst auf dem ersten Blatt angiebt: ועתה דברי הקדוש ר׳ יום טוב מיוני אפרש אשר מפיו יקרא אלי. Dieser wurde Märtyrer im Jahre 1190 (Note 9). Folglich lebte der Sammler Elia Ende des zwölften und wohl auch Anfang des dreizehnten Jahrhunderts[1]). Nun theilt dieser nicht nur viel von Nathan, sondern auch von einem Joseph mit, dessen Großvater es von Nathan vernommen: שאל הגמון אל ר׳ יוסף אותו השה שצוה המקום לאכול בפסח מפני מה? והשיב כמו שאמר זקנו הרר׳ יוסף בשם הר״ר נתן.

3) Der Sammler der pentateuchischen Tossafot referirt eine Ausgleichung des Nathan Official auf die Frage, warum die Israeliten nicht beim Einzug in's gelobte Land von dem neuen Getraide מצה bereitet haben: והקשה הרב נתן האופניאל

1) Man darf dagegen nicht einwenden, daß er auch Manches von Jechiel von Paris mittheilt, der 1240 — 52 blühte; denn es gab auch einen ältern desselben Namens: ובן העיר רבינו יוסף קרא שראה בפני רבינו יחיאל מפריש (Responsa R. Meir von Rothenburg p. 113 a).

(אופיציאל) למה המתינו — יבא עשה דמצרצי וידחה לא תעשה דחדש — ותירץ גזירת בוית ראשון אטו בוית שני (zu האזינו p. 88). Diese Ausgleichung ging in die talmudische Tossafot über (Kidduschin 8 a), aber anonym. Nun war der Sammler der Tossafot zu Kidduschin ein Jünger Isaak's des Aeltern (das. 10 a [3]): ונראה למורי ר' יצחק. Dieser starb um 1200 (vergl. o. S. 366); folglich lebte Nathan Official vor 1200.

Diese Zeit ist noch dahin zu beschränken, daß sie vor den Regierungsantritt des Philipp August fällt. Nur unter seinem Vater Ludwig VII., der die Juden auffallend begünstigte, durften sich Juden herausnehmen, sich so ungenirt über das Christenthum zu äußern. Godofredus Voisiniensis berichtet darüber in seiner Chronik (Bouquet, recueil XII. 286): Iste Ludovicus in hoc tamen graviter Deum offendit, quod in regno suo Judaeos ultra modum sublimavit et eis privilegia, Deo et sibi contraria, immoderata deceptus cupiditate, concessit. Ein anonymer Annalist dieser Zeit berichtet, die Juden hätten damals die Hälfte der Stadt Paris inne gehabt: Judaei medietatem villae Parisiensis obtinebant (Chronicon regum Franciae bei Bouquet, recueil XII. p. 215). Die günstige Stellung der Juden in Frankreich vor Philipp August reflectirt auch der Eingang zum philosophischen Dialog Abälard's. Es tritt darin der Philosoph dem Juden und Christen gegenüber, und der Verf. theilt dem Juden die Rolle zu, für sich und zugleich für seinen Bruder den Christen das Wort zu führen und die offenbarte Religion gegen die Philosophie zu rechtfertigen. Judaeus (ad Philosophum): Duos quidem simul interrogasti, sed duos respondere non convenit, ne multitudo loquentium propediat intellectum. Respondebo, si placet, ego primus, quia primam legis suscepimus disciplinam. Frater vero iste, qui se christianum profitetur, ubi me deficere vel minus sufficere conspexerit, imperfectioni meae supplebit. (Abelardi Dialogus inter philosophum, Judaeum et christianum ed. Rheinhold. Berlin 1831 p. 6). In der Zeit Innocenz III. und fernerhin hätte kein christlicher Schriftsteller den Juden auch nur als Charaktermaske dem Christen gleichgestellt und ihn als Bruder anerkannt. So etwas wäre ihm bei der tiefen Gehässigkeit nicht über die Lippen gekommen. Daß die französischen Juden im zwölften Jahrhundert von Philipp August Steuerpächter waren und auch andere amtliche Funktionen ausübten, bezeugt R. Tam (zu Bezah 6 a): ועוד אומר ר"ת דבזמן הזה נמי יש יהודים שהן משועבדים למלכות — כגון לקבל המס ולהתעסק בצרכיהם.

Von den übrigen Personen in diesem polemischen Werke ist nicht viel mitzutheilen. Es werden kurze Disputationen und Bemerkungen angeführt von Nathan's zwei Söhnen Joseph und Ascher und von seinem Oheim mütterlicherseits, Joseph von Chartres: הר' יוסף מקרטרש אחי אב הר' נתן oder דוד ר' נתן. Auch dieser gab einem Geistlichen eine ungenirte Antwort: שאל גלח אחד אל הר' (יוסף) מקרארטרש מפני מה גלה הקב"ה בסנה יותר ממין אחר? והשיב לפי שאין יכולים לעשות ממנו צלם (zu Abschn. שמות). — Von Joseph Bechor-Schor wird erzählt, er habe durch die sachgemäße Deutung des christologisch ausgelegten jesaianischen Kapitels einen jüdischen Apostaten zum väterlichen Glauben zurückgeführt: וכבר בא משומד אחד שהיה אדוק ביותר לפני הרב יוסף בכור שור א"ל מה אתה יכול להשיב על פרשה זאת? א"ל ר' יוסף — ואם הוא אלוה האיך קורין אותו עבד? מיד קרע אותו משומד את בגדיו ונתפלש באפר וחזר בתשובה.

8.

Ibn-Esra, die Reihenfolge seiner Schriften und die Daten seiner Reise.

Den Fachmännern ist die Confusion bekannt, welche über Ibn-Esra's biographische Data herrscht. Die gelehrten Untersuchungen Rapaport's, Zunz', Geiger's, Edelmann's vermochten sie nicht zu lichten. Um dabei zu einem sichern Resultate zu gelangen, wollen wir von sichern Punkten ausgehen, und es wird sich zeigen, daß die Schwierigkeit nicht gar zu groß ist. Die Reihenfolge seiner Schriften mit ihren Daten soll uns als Wegweiser dienen.

I. Dem ersten Datum begegnen wir im Commentar zu Kohelet. Er hat ihn in Rom geschrieben und beendigt im Jahre 4900 = 1130—40. Das Erste sagt die Einleitung aus:

שמע אמרי שפר לאברהם כופר
בן מאיר נקרא מכונה בן עזרא
ומארצו נפרד אשר היא בספרד ואל רומי ירד בנפש נבהלת.

Das Andere sagt der Schluß: והספר נשלם — לחשבון היודעים תעודה שעשועים תשע מאות יש עם אלפים ארבעה. Es geht auch daraus hervor, daß Drangsale ihn genöthigt haben, sein Vaterland zu verlassen. Wahrscheinlich verfaßte er die Commentarien zu den übrigen vier Megillot ebenfalls in Rom, d. h. im Anfang seiner exegetischen Carrière, denn zu Canticum und Threni bildet der Eingang eine Art Rechtfertigung seines exegetischen Standpunktes, daß er sich ebenso sehr von philosophischen Allegorieen wie von agadischer Willkür fern halten wolle. Diese Rechtfertigung paßt nur für die Erstlingsarbeit. Dafür spricht auch, daß er in der Einleitung zu Threni noch mehr als in der zu Kohelet über der Zeiten Noth klagt, die ihn aus seinem Vaterlande in's Exil getrieben: ואני אברהם בן מאיר מארץ מרחקים הוצאתני מארץ ספרד חמת המציקים וספרי אלו (וספרי אלהים?) בגלותי היו בידי מחורקים ויווני לבאר ספרים בטעמים מנופת מתוקים. Endlich spricht noch dafür, daß er in den Commentarien zu Megillot keines seiner Werke citirt, nicht einmal zu Kohelet, wo ihm doch Gelegenheit genug dazu geboten wäre.

In Rom verfaßte er auch sein grammatisches Werk מאזנים, und zwar nicht lange nach seiner Ankunft, da er in den Eingangsversen von seiner überstandenen Mühseligkeit spricht, und sich der gegenwärtigen Ruhe mit einer gewissen Behaglichkeit zu freuen scheint: — ובן עזרא נקרא ובאהלו צרה כצרת מבכירה — עדי בא אל רומה — ושם ספר — קראו מאזנים. Daß „Mosnajim" seine Erstlingsarbeit auf dem Gebiete der hebräischen Grammatik war, bezeugen die Methode, die er darin entwickelt, und die historische Einleitung über die hohe Bedeutung der hebräischen Sprache und über die 16 hebräischen Grammatiken von Saadia bis Levi Ibn-al-Tabbèn (o. S. 364.) In den späteren grammatischen setzt er diese Schrift voraus. Er citirt auch darin keines seiner Werke als eben den Commentar zu Kohelet (im Artikel עברים und שרשים). — In Rom übersetzt er auch Chajug' grammatische Werke in's Hebräische, wie der Schluß angiebt: — נשלם ספר האותיות אשר חבר ר' יהודה ואשר תרגמן בלשון הקודש הרר' אברהם בר מאיר בן עזרה ספרדי במדינת רום רבתי (ed. Dukes p. 178).

In Rom verfaßte er endlich den Commentar zu Hiob, wie die Eingangsverse aussagen: זה פירש יסוד איוב — לאברהם בנו מאיר ספרדי בנו עזרא ברומי חברו בלשון אבותינו. Er citirt darin nur den Commentar zu Kohelet (14, 16 כאשר פירשתי בספר קהלת) und sein erstes grammatisches Werk (37, 6 וכבר הזכרתי בספר מאזני הלשון). Die Schlußerklärung, worin er sich auf seinen Commentar zu Exodus beruft, gehört wahrscheinlich einer spätern Recension an. Den Commentar zu Hiob verfaßte er zu Ehren seines Jüngers Benjamin b. Joab, wie Codex Vatican (54) angiebt (Lipmann Einleitung zu Sapha berura 1 b). — Wie lange er in Rom weilte, läßt sich nur annäherungsweise bestimmen.

II. Ehe er in Mantua war (wovon später) hielt er sich in einem Orte auf, der zwischen Rom und Mantua liegt, in welchem er seine Satyre dichtete. Ich vermuthe, daß dieser Ort Salerno war, weil nur dadurch der Sinn der spitzigen Satyre verständlich wird. In dieser Satyre, bekannt unter dem Eingangsvers נדוד הסיר אוני והבהיל רעיוני (abgedruckt von Luzzato, Kerem Chemed IV. S. 138 ff.), ich sage in dieser Satyre, die man richtiger ein Pamphlet nennen könnte, beklagt er sich, daß ein Weiser aus arabischen Landen im christlichen Reiche nicht geachtet wird:

ובאדום אין הדר
לכל חכם הוא דר
באדמת בן קדר ועלינו שורקים. (Vers 21)

Wenn aber eine griechische Heuschrecke sich einfindet, so wird sie als Riese angestaunt.

ואלו בא חגב
יוני בא שגב
ורכב על כל גב ונחשב בענקים. (Vers 22)

Gegen diese „griechische Heuschrecke" scheinen die satyrischen Spitzen am meisten gekehrt zu sein. Wer diese war, läßt sich wohl aus Folgendem erkennen. Der Satyriker macht sich über einen Mann lustig, der zwar mit allen Ordnungen der Mischna vertraut ist, aber vom Hebräischen noch weniger als ein Kind versteht; er wird Rabbenu Isak genannt (Vers 31—37):

ורבנו יצחק יברך משחק אמרים אליו חק (מחק) והיום נמחקים
ואמר לתועים אני מלא דעים במועד וזרעים ונשים ונזקים
וצעקותיו רבות ונגעו עד עבות ולא ידע אבות ובמה מדליקים
כלמת הממרה צעיר ימים יורה בטהרות הוא קורא וטועה בפסוקים
וראשית פרשה עלי פיהו קשה אשר היא נדרשה בפי התינוקים.

Irre ich nicht, so war die Zielscheibe von Ibn-Esra's Satyre R. Isak b. Malki-Zedek, der Grieche הרב היוני, der von Siponto, einer zum griechisch-byzantinischen Reiche gehörenden Stadt, nach Salerno kam, wo ihn der Tourist Benjamin von Tudela um 1165 bereits antraf: עיר שלירפה (l. שלירנה) ושם ישיבת הרופאים לבני אדום ושם כמו שש מאות יהודים ושם חכמים ר' יצחק בן (רבי) מלכי צדק הרב הגדול שהיה מעיר ציפונט ור' שלמה הכהן. Dieser Isak aus Siponto schrieb einen Commentar zu Seraim und Taharot, auch zu andern Ordnungen, die Asulai zum Theil gesehen hat (vergl. dessen שם הגדולים ed. Ben-Jakob p. 106, No. 337, 351) Er ist ganz sicherlich identisch mit dem הרב היוני, den Abraham b. David in

seiner Kritik gegen Maimuni öfter citirt und hin und wieder tadelt (vergl. Reifmann, Biographie des Serachja Halewi S. 65 Note 96). Das war also der Isaak, der sämmtliche Ordnungen der Mischna gründlich kannte, aber mit Verachtung auf die grammatischen und exegetischen Studien Ibn-Esra's herabsah, dafür von ihm als Idiot gegeißelt wurde und das Epitheton „griechische Heuschrecke" erhielt, „der mit lauter Stimme keifte und Bescheidenheit und Sanftmuth, obwohl vom Talmud so sehr empfohlen, nicht kannte:" וצעקותיו רבות ונגעו עד עבות ולא ידע אבות ובמה מדליקים [1]). Von der Interesselosigkeit der salerner Gemeinde für hebräische Grammatik und Exegese spricht auch Salomon Parchon vom Jahre 1160 (Prolog zu Aruch p. XXII) וכשבאתי אני למדינת סלירנו וראיתי כי אין להם מכל אלו הפירושים כלום. Was noch dafür spricht, daß Ibn-Esra's Satyre gegen die Gemeinde von Salerno gerichtet ist, ist der Umstand, daß er darin einen Rabbiner Rabbi Salomo auffordert, sich doch seiner, des Gekränkten und Geschmähten, anzunehmen (Vers 29—31):

והרף בן תורה וכל יודעי מקרא לזאת אנשי מורא מכוסים בשקים
ואיך יקרא מינים לבנים נאמנים חסידים וכל שמעיו שותקים
ואיה קנאת רב שלמה נר מערב ולמה זה לא רב למתים (?) ועשוקים.

Dieser Rabbi Salomo ist wohl identisch mit dem von Benjamin von Tudela Genannten. Ueberhaupt wird diese Satyre durch die vermuthete Auffassungsweise viel verständlicher, wenn auch viele Partieen darin noch dunkel bleiben, theils weil uns die Anspielungen auf die Detailgeschichte unbekannt sind, und theils weil der Text des Gedichtes sehr corrumpirt ist.

Kommen wir wieder auf den Ausgangspunkt zurück. Aus der Auseinandersetzung dürfte wohl die Vermuthung nicht zu gewagt sein, daß Ibn-Esra auch in Salerno war. Aus einem Verse der Satyre ergiebt sich, daß er schon vorher Werke verfaßt hatte, worunter wohl die in Rom verfaßten zu verstehen sind (Vers 2, 3):

לפנים בנעורים הכינותי שירים בצואר העברים נהתים כענקים
בכל מקים גרתי ספרים חברתי וסורות בארתי וכראי מוצקים.

Jedenfalls war er in Mantua später als in Salerno; denn in dem in letztgenannten Orte verfaßten Zachot citirt er bereits seine Satyre נרור הסיר (ed. Lippmann p. 10 a).

III. Gegen Ende des Jahres 1145 war er in Mantua und verfaßte dort sein kritisch-grammatisches Werk Zachot: ובעיר מנטווה (חברתי) בספר צחות, sagt er selbst (in Sapha Berura a. a. O.) und das Datum giebt das Schlußgedicht: בתשרי ראש שנת שש נשלמו עם תשע מאות וארבעת אלפים: Tischri 4906 = Sept. oder October 1145. Im Eingangsgedicht giebt er zu erkennen, daß er damals bereits dem hohen Alter nah stand: ואברהם זקן — כעוף נודד מקן. — Wahrscheinlich hat er auch in Mantua die kleine Schrift über Behandlung des Astrolab unter dem Titel: כלי הנחושת oder פירוש האצטרלב bearbeitet: denn sie trägt das Datum 4906.

1) Was unter אבות zu verstehen ist, ist klar: mit במה מדליקים aber spielt Ibn-Esra offenbar auf die Stelle Sabbat 34 a an: אע"ג דאמור רבנן ג' דברים צריך אדם לומר וכו' צריך למימרינהו בניחותא.

Er hat übrigens dieselbe wie viele seiner Schriften in einer zweiten Recension überarbeitet (Ohel Joseph zu Genesis 33 Nr. 29). Er verspricht darin die Abfassung astrologischer Schriften.

IV. Im Jahre 1147 – 48 verfaßte er nun seine astrologischen Schriften; denn eins derselben, das ס' העולם trägt dieses Datum: ואם תרצה לדעת זאת השנה שהיא שנת התק"ח. Es sind im Ganzen acht Schrifte, die aus einem Gusse hintereinander gearbeitet sind; denn er verweist von einer auf die andere; er werde diesen und jenen Punkt in diesem und jenem Buche bearbeiten, oder er habe ihn da und da bereits beleuchtet. Sie sind sämmtlich noch Handschrift in mehreren europäischen Bibliotheken: 1) ראשית חכמה oder משפטי המזלות; 2 טעמים; 3) ס' למשאלה בקדרות ס' המולדות; 4) ס' המבחרים; 5) ס' העולם; 6) ס' השאלות למשאלה; 7) ס' המאורות הלבנה; 8) ס'. Ich verdanke die Einsicht in das Msr. Hrn. Dr. Jellinek). Sämmtliche Schriften haben in einigen Codices den Gesammttitel: חוקות השמים oder ס' אצטגנינות (vergl. Orient. Litbl. 1847 col. 470 ff. und Michael's Katalog S. 317). — Wo er diese Schriften verfaßt, und wo er sich damals aufhielt, hängt von folgendem Punkte ab.

V. Im Jahre 1152 — 53 war nämlich sein Commentar zu Exodus (und wahrscheinlich auch zu Genesis) bereits vollendet. Denn mehrere Codices und die Princeps-Ausgabe des Commentars zum Pentateuch von Neapel 1488 haben zum Schlusse von Exodus folgendes kurze Gedicht mit Datumangabe:

ספר ואלה שמות חבור לאברהם נשלם שנת התקי"ג יקר כמו שהם.

(Es wird sich später erweisen, daß dieses Datum richtig ist, und daß man es nicht, wie Einige meinen, in התקי"ז emendiren darf). Als er an das Commentiren des Pentateuchs ging, war er 64 Jahre alt und eben von einer Krankheit genesen, in welcher er das Gelübde gethan, sich seinem Wohlthäter dadurch dankbar zu zeigen. Dieses giebt ein Gedicht an, welches sich in einigen Codices vor dem Pentateuch-Commentar befindet (Ginse Oxford Einl. XVI):

לאברהם בנו מאיר יצו עזו . . . . .
עזרוהו עד הלום ומספר שני חייו שמונה על שמונה
בזקנותו מכרוהו עוניו ביד מכה חדשה גם ישנה
ורב משה בנו מאיר סמכו ושב גוו ככפה רעננה
ונדרתי לאל נדר בחליי לבאר דת סיני בהר נתונה.

Es ist dies ein wichtiger Anhaltspunkt zur Bestimmung seines Geburtsjahrs. Er hat also im 64ten Jahre die Arbeit unternommen und war mit Exodus im Jahre 1152 — 53 fertig. Bei der Schnelligkeit, mit der Ibn-Esra arbeitete (wovon wir weitere Beispiele kennen lernen werden), darf man zwischen Anfang und Vollendung höchstens ein einziges Jahr setzen.

Wo er diesen Commentar ausgearbeitet, muß erst ermittelt werden. Zu Exodus 12,2 giebt er selbst den Ort an, um die Meridianentfernung von Jerusalem bis dahin zu bestimmen. Aber die Leseart ist schwankend. Die editio princeps hat die Leseart: כי הנה בין ירושלם ובין העיר הזאת ששמה רודוס יותר משלש שעות, ebenso las der Verf. des Ohel Joseph Einl zu Exod. In den späteren Ausgaben dagegen heißt es durchweg: ששמה לוקא (לוכא, לוכה); ebenso haben zwei Codices der Seminarbibliothek (No. 29 vom Jahre 1476 und No. 31. dem Ductus

ner Buchstaben und den gemalten Figuren nach zu urtheilen, noch älter). Woher nun dieses Schwanken? Mir scheint, daß es sich leicht dadurch lösen läßt, daß Ibn-Esra in beiden Städten den Pentateuch commentirt hat, in der einen die erste, in der andern die zweite Recension. Möglich auch, daß Ibn-Esra selbst die Stadt gar nicht namhaft gemacht, sondern einfach העיר הזאת geschrieben hat, und die Kopisten ihn hinzugefügt haben, der eine Lucca, der andere רודוס, weil jedenfalls bekannt war, daß er in beiden Städten die Pentateuchcommentarien geschrieben hat. Es würde sich also fragen, ob er zuerst oder zuletzt in Lucca commentirt hat. Um diese Frage zu lösen, muß ich zwei Punkte vorweg als Voraussetzung annehmen, die erst später bewiesen werden sollen: 1) daß רודוס nicht die Insel Rhodus, sondern die Stadt Rhodez oder Rodez in Südfrankreich bedeutet, und 2) daß er die zweite Recension 1167 vollendet hat. Die Frage müßte demnach also formulirt werden: War er zuerst in Italien oder in Südfrankreich? Durch diese Formulirung ist die Frage eigentlich schon halb gelöst. Denn wir wissen, daß er sich seit Ende 1155 größtentheils in Südfrankreich aufhielt. Er hätte sich also, wenn er die zweite Recension in Lucca ausgearbeitet haben sollte, von Südfrankreich wieder nach Italien begeben haben müssen, was durchaus unwahrscheinlich ist. Die erste Recension ist also höchst wahrscheinlich in Lucca entstanden, und somit ist die Leseart עיר הזאת ששמה לוקא gerechtfertigt. Wie ist aber die andere Leseart entstanden? Zu Exodus hat Ibn-Esra die sonderbare Behauptung aufgestellt, der Ort, in dem er den Commentar schreibt, liege um mehr als 3 Stunden = 45 Meridiangrade von Jerusalem entfernt. Nun er mag sich damals in diesem Punkte geirrt haben. Seine Bewunderer aber, welche sich so etwas von ihm nicht denken konnten und auch fanden, daß er in andern (spätern) Schriften die Entfernung richtiger bestimmt hat, setzten vielleicht statt Lucca das westlicher gelegene רודוס (als Rhodez), um den Widerspruch einigermaßen aufzuheben. So mag die Leseart רודס statt לוקא entstanden sein.

Sämmtliche Schwierigkeiten, welche Joseph Sephardi (in Ohel Joseph zu Genesis 33 und in der Einl. zu Exodus) aufgeworfen, sowie seine Ausgleichung, daß der Commentar zu Exodus eine Compilation von Ibn-Esra's Jüngern sei, fallen hiermit als unerheblich weg. Man kann also annehmen, daß er sich in Italien mindestens von 1140—55 aufgehalten hat. — In Lucca verfaßte er auch astronomische Tafeln, worin er angab, daß diese Stadt von dem äußersten Westen (Algarb?) nur 4 Meridiangrade entfernt sei (Ohel Joseph zu Genesis a. a. O.): בלוחותיו שחבר בלוקא בעיר לומברדיא אמר כי אורך לוקא היא מרחקה מן המערב לד׳ מעלות was ebenfalls unrichtig ist.

VI. Auch aus Folgendem geht hervor, daß er in Lucca war. Joseph Tob Elem Sephardi bezeugt nämlich, daß er zum Schlusse des Jesaja-Comment. die Worte gelesen habe, er sei תתק"ה — 1145 daselbst vollendet: בסוף ספר ישעיה אמר כי היה בלכה שנת ד׳ התק"ה לעולם (in dessen handschriftlichem Zophnat Paaneach, wovon das Ohel Joseph eine Abkürzung ist; in dem letztern fehlt der Name der Stadt). Nun kann dieses Datum nicht ganz richtig sein. Denn im Jesaja-

Commentar citirt er bereits seinen Comment. zu Genesis (zu Cap. 41 Ende): וכבר פירשתי בספר בראשית כי ברא קרוב גזור, der doch erst 1153 (nach Einigen gar erst 1157) verfaßt wurde. Da nun der Psalmen-Comment. damals noch nicht geschrieben war, indem er zu Jes. 2, 14 und 26, 4 bemerkt: כאשר אפרש בספר תהלים, und dieser erst 1156 fertig war (wovon später), so muß der Jes.-Comment. vor 1156 und nach dem Commentar zu Genesis (und Exodus), also nach 1153 geschrieben sein. Hier paßt das Datum 1155. Man muß also bei Joseph Sephardi lesen; תתק"יה statt תתק"ה, was auch besser im Zusammenhange seiner Beweisführung paßt. Folglich war Ibn-Esra noch 1154—55 in Lucca, also wohl schwerlich schon 1153 in Südfrankreich. — In Lucca verfaßte er zwei grammatische Werke, wie er selbst angiebt (Sapha Berura p. 15): בעבור שכבר חברתי בדקדוק במדינת רומא ס' המאזנים ובעיר לוקא ס' היסוד ושפת יתר. Das Letztere ist bis jetzt unbekannt geblieben; das Erstere polemisch gegen Dunasch b. Labrat und apologetisch für Saadia, ist einem Jünger Chajim gewidmet: ספר בשם תלמיד שמו חיים — ספר לאברהם בנו מאיר קראהו שפת יתר. Gelegentlich sei hier bemerkt, daß er vor Abfassung des Sephat Jeter in Egypten gewesen war; denn er giebt darin an, er habe Dunasch' Teschubot in diesem Lande in corrumpirter Gestalt gefunden: אמר אברהם זה ספר התשובות שהשיב ר' אדונים מצאתיו בארץ מצרים (zu Ende).

VII. Erst gegen Ende des Jahres 1155 treffen wir ihn in Rodez. Hier verfaßte er seinen Daniel-Commentar, wie der Epilog angiebt: נשלם ספר דניאל במרחשון שנת ארבע אלפים ותתקי"ו בעיר רודוס; Marcheswan 4916 = October 1155. Auch im Anfange des Comment. nennt er diese Stadt. und aus einem Beispiele, das er dort anführt, scheint hervorzugehen, daß er ihn im Monat Tammus begonnen hat: והמשל בנולד ביום ו' לפני שקיע השמש בעיר הזאת שהיא רודוס בתקופת תמוז והיום ארוך י"ו שעות. Man hat dieses רודוס immer für die Insel Rhodus gehalten, und auch der Supercommentator J. Tob-Elem nahm es so und konnte sich darum nicht zurecht finden. Ahron Fuld und Kirchheim haben aber das Richtige aufgestellt, daß es Rhodez oder Rodez in Languedoc ist, wie auch ein Supercommentator zu Ibn-Esra ausdrücklich sagt: רודוס בצרפת (vergl. Orient. Litbl. 1846 col. 666). Schon daraus, daß Einige lasen בעיר הזאת שהיא רודוס, geht hervor, daß nicht eine Insel, sondern eine Stadt zu verstehen ist. Auch aus dem Comment. zu Daniel selbst ergiebt sich, daß er in Frankreich verfaßt wurde. Zu 1, 16 heißt es: אפונים אינם אלה הנמצאים בצרפת כי אלה הם קרים ורעים — והאפונים הם נמצאים בספרד ומצרים ופרוינצה. Diese Bemerkung wäre ganz müßig, wenn der Commentar nicht für südfranzösische Juden, sondern für Juden auf der Insel Rhodus geschrieben wäre. Uebrigens scheint unser Daniel-Commentar eine zweite Recension zu sein, denn er muß schon vorher dieses Buch commentirt haben, da er sich im Exodus-Comment. zu 32, 32 darauf beruft, diese Stelle findet sich aber in unserm Daniel-Comment. nicht. Also zwischen תתק"ה und תתקי"ו = 1154–55 begab er sich von Lucca nach Südfrankreich.

VIII. Ehe er Rodez erreichte, muß er eine der südfranzösischen Seestädte berührt haben. In der That ergiebt sich, daß er vorher in Beziers war (בֵּדְרֵשׁ auch בדריש, provençalisch Bedarrés vergl. preuves zu Vaisette, histoire générale de

Languedoc III. p. 61). Denn in diesem Orte verfaßte er das zahlenmystische Werk S. ha-Schem für zwei edle Gönner, wie das Einleitungsgedicht angiebt:

אחד יסוד כל האחדים קרא סודות בסוד השם יסודים
לאברהם בנו מאיר בקרית בדרש חברו לשני חסידים
לאברהם בן חיים גביר דוד ויצחק בן יהודה שר יהודים [1])

In Beziers wurde er von gelehrten frommen Männern der Gemeinde mit außerordentlicher Zuvorkommenheit behandelt, wie Jedaja Bedrasi erzählt: ואבותינו ספרו לנו שמחת גדלי הארץ הסידים ורבנים לקראתו בעברו אליהם (אברהם בן עזרא) (Apologetisches Sendschreiben in Responsa b. Aderet). Da er bereits im Daniel-Commentar das S. ha-Schem citirt, so muß es vor October 1155 daselbst verfaßt sein.

IX. Neun Monate nach Abfassung des Daniel-Commentars vollendete er den Psalmen-Commentar ebenfalls in Rhodez. Dieses bezeugt ein de Rossischer Codex (510), welcher folgenden Epilog hat: Ego Abr. filius Meir hispanus exposui librum psalmorum. Absolutus est anno 4916 ab O. C. sub dimidium mensis ellul in urbe Rhodi. 15. Ellul 4916 = Anfangs September 1156.

X. Kaum vier Monate später hat er bereits die Commentarien zu den kleinen Propheten vollendet, wie der Epilog dazu angiebt: פרשתי אני המחבר אברהם בן עזרא הספרדי בשנת ארבעת אלפים ותשע מאות ושבע עשרה בראש חודש טבת בעיר רודוס. 1. Tebet 4917 = 16. December 1156. Also in etwa einem Jahre hat er die Commentarien zu Daniel, den Psalmen und kleinen Propheten geschrieben! Wir lernen daraus die außerordentliche Arbeitskraft und Schreibfertigkiit Ibn-Esra's kennen. — Ich komme jetzt auf den Punkt zurück, ob der Commentar zu Exodus und also auch zu Genesis im Jahre 1153 oder 57 verfaßt wurde, d. h. ob man mit Rapoport תתקי"ג in תתקי"ז emendiren darf (Geiger's Zeitschrift IV. S. 273). Da er, wie wir gesehen, im Jesaja-Commentar (mindestens verfaßt 1155) den Commentar zur Genesis und im Psalmen-Commentar nicht nur denselben, sondern auch den Commentar zu Exodus citirt, jener aber 1156 vollendet war, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß er Genesis und Exodus vor 1157 commentirt haben muß. Die Citate im Psalmen-Commentar aus Genesis und Exodus sind Ps. 149: ישמח ישראל בעושיו לשון רבים כדרך כי בועליך עושיך ומלת אלהים וכבר פרשתי בפ׳ בראשית. Zu Psalm 103, 8: הזכיר מהשלש עשרה מדות מה שצריך לו על דבר התלואיו כאשר עשה משה בעת תפלתו כי לא הזכיר רחום וחנון ה׳ ולא נוצר חסד וכבר פרשתי הטעם במקומן. Dieses bezieht sich auf Exodus 34, 7, wo Ibn-Esra dieses Verhältniß näher entwickelt. Man ist also genöthigt, die ursprüngliche Leseart תק"יג für Abfassung des Genesis- und Exodus-Comment. festzuhalten.

XI. Im Sommer des Jahres 1158 finden wir ihn in England. Auf Verlangen eines jüdischen Mäcens in London verfaßte er sein orthodox-philosophisches Werkchen Jesod Mora, und zwar in vier Wochen (Epilog in einem Oppenheimerischen Codex, mitgetheilt von Duke's Orient. Litbl. 1850 col. 301 No. 16:

1) Die zwei Männer rühmt auch Don Vidal Salomo Meïri in seiner Einleitung zum Abot-Commentar p. 18 b: ומהם הרב הגדול רבי יצחק בן מרון הלוי ונכדו הרב הגדול רבי משה ברבי יוסף בן מרון לוי והרב רבי יצחק בר׳ יאודה והרב רבי אברהם בר׳ חיים.

אני אברהם הספרדי בן מאיר הנקרא אבן עזרא החילותי לחבר זה הספר (יסוד מורא) ולכותבו בעיר לונדריש באי אנגלטירא בירח תמוז ונשלם בירח אב סוף ד' שבועות שנת ארבעת אלפים ותשע מאות ושמונה עשרה לבריאה, d. h. zwischen Mai und Juni 1158). (Nach einem de Rossi'schen Codex 314 sei es ein Jahr später abgefaßt). Er muß übrigens schon einige Zeit vorher in London gewesen sein; denn wie er in diesem Werkchen angiebt, hatte er schon vorher für seinen lernbegierigen Gönner einige Bücher verfaßt: חברתיו לנדיב שלמר לפני ספרים שחברתי לו ומרוב אהבתי אותו הוגעתי נפשי לכתוב לו ספר במצות כי ראיתיו כי הוא איש אמת וירא את ה'. In London hat er auch einen Jünger Joseph aus Madeville (?), wie sein Supercommentator in der Einleitung zu Exodus mittheilt: בסוף תרי עשר כתוב נשלם פי' תרי עשר לר' אברהם בן עזרא אני יוסף ממדוייל תלמידו כתבתיהו והוספתי בו פי' על דבריו כמו ששמעתי מפיו — גם נמצאו קצת פרשיות מפי' התורה שלו מהנוסחה הראשונה וכת' בהם אמ' יוסף ממדוייל שמעתי פי' אלה הפרשיות בלינדרש על פה מפי החכם ר"אב"ע.

XII. Am 7. December 1158 verfaßte er in England (wahrscheinlich auch in London) seine apologetische Abhandlung über den Sabbat, worin er der Ansicht entgegen tritt, daß der Tag und also auch der Sabbat nicht mit dem Abend, sondern mit dem Morgen beginne: והיה בשנת ארבעת אלפים ותשע מאות ותשע עשרה בחצי ליל שבת בארבעה עשר יום לחודש טבת ואני אברהם הספרדי הנקרא אבן עזרא הייתי בעיר אחת מערי האי הנקרא קצי הארץ — ואדור נדר אם אתן שנת לעיני אחר צאת יום הקדוש. Weil ihm nemlich seine Jünger Schriften in's Haus gebracht, worin der Satz vorkam, daß der Sabbat in dem vorangehenden Abend gewissermaßen entweiht werden dürfe, sei ihm der personifizirte Sabbat im Traume erschienen und habe ihn aufgefordert, sein Ritter zu werden. Er läßt den Sabbat sprechen:

בזקנתך שגגה נמצאה בך
אשר הובאו אלי ביתך ספרים
ושם כתוב לחלל יום שביעי
ואיך תחשה ולא תהיר נדרים

ואוציא הספרים חוצה אל אור הלבנה והנה שם כתיב בפירוש ויהי ערב ויהי בוקר והוא כי כאשר היה בוקר יום שני אז עלה יום אחד שלם כי הלילה הולך אחר היום.

Ibn-Esra ist natülich entrüstet über diese ketzerische Ansicht und widmet ihrer Widerlegung sein אגרת השבת. Merkwürdiger Weise scheint gerade der berühmte Samuel b. Meïr (רשבם), Raschi's Enkel, der Vertreter dieser Ansicht zu sein, wie aus seinem Pentateuchcommentar hervorgeht (Fragment in Kerem-Chemed VIII. S. 44): ויהי ערב: אין כתיב כאן ויהי לילה ויהי יום אלא ויהי ערב שהעריב יום ראשון ושיקע האור ויהי בקר בוקרו של לילה שעלה עמוד השחר הרי הושלם יום א' מן הו. ימים שאמר, und ein Vers vorher: ולחושך קרא לילה: לעולם אור תחלה ואחר כך חשך, ואח"כ התחיל יום שני. Manches in der Einleit. zu Iggeret ha-Schabbat wird erst dadurch verständlich, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß Ibn-Esra gegen Raschbam's Ansicht in dessen Pentateuch-Commentar polemisirt hat. Er läßt den Sabbat ausdrücklich sich darüber beschweren, daß diese Ketzerei in einer Erklärung zur Thora ausgesprochen worden: ויען ויאמר אלי ציר השבת הגד הגיד לה את אשר הביאו תלמידיך אתמול אל ביתך ספרים פירושי התורה ושם כתוב לחלל את ליל השבת. ואתה תאזור מתנך בעבור כבוד השבת להלחם מלחמת התורה עם אויבי השבת ולא תשא פני איש. Der letzte Satz: „Du sollst auf keine Persönlichkeit Rücksicht nehmen,“ deutet hin=

länglich an, daß der Urheber dieser Ansicht als eine angesehene Persönlichkeit, als eine Autorität galt. (Herr P. M. Heilperin, in Nordamerika gestorben, hat mich zum Theil auf diese Bemerkung aufmerksam gemacht). Könnte man sich dieser Vermuthung hingeben, so würde daraus hervorgehen, daß Samuel b. Meïr seinen Pentateuch-Comment. um 1158 verfaßt hat, da Ibn-Esra's Polemik angiebt, erst Tages vorher sei ihm der Comment. zugebracht worden, er hat ihn also während seines Aufenthaltes in Südfrankreich und auf seiner Reise nach England noch nicht gekannt. Es darf aber nicht verschwiegen werden, daß Ibn-Esra's Comment. zu Exodus, der jedenfalls vor 1158 verfaßt ist (o. S. 411) bereits gegen diese Ansicht von dem Beginne des biblischen Tages mit dem Morgen polemisirt (zu Exod. 16, 25): רבים חסרי אמנה השתבשו בעבור זה הפסוק ואמרו בי חייב אדם לשמור יום השבת והלילה ופרשו ויהי ערב וכו' — כרצונם — כי יום ראשון לא השלים עד יום בקר יום שני. ולא דברו נכונה. Im Verlauf bringt der Comment. zum Theil dieselben biblischen Beweise gegen diese Ansicht, wie im Iggeret ha-Schabbat heran. Ein Glossem eines seiner Jünger kann diese Stelle nicht sein. — Entweder auf dem Wege von Südfrankreich nach England oder auf der Rückreise wurde Ibn-Esra mit R. Tam bekannt und correspondirte mit ihm, wie aus den Gedichten in Gawison's Omer ha-Schikhcha bekannt ist.

XIII. Der unruhige Geist hielt es nämlich nicht lange in England aus. Denn im October 1160 stellte er in Narbonne das Horoscop für ein neugeborenes Kind (in der Sammlung seiner astrologischen Schriften abgedruckt in Schete Meorot p. 4): נולד המבורך בחלק הראשון מן השעה הראשונה ביום שבת י"ג יום לירח מרחשון שנת ארבעת אלפים ותשע מאות ועשרים ואחת לבריאת עולם והיא יום ט"ו להודש הראשון שנת אלף וארבע מאות ושבעים ושנים להשבון אלכסנדר והוא מנין שטרות — — והכוכב הזורח ושאר המזלות הי"ב — — — הכל מתוקן לעת הנזכר על אורך מדת נרבונא ורחבה. 13 Marcheschwan 4921 = 15. Oct. 1160. Zu dieser Zeit war er in Narbonne. Auch hat er daselbst astronomische Tafeln angelegt, wie Joseph Sephardi bezeugt (zu Genesis 32, 32): ובספר הלוחות שחבר על עיר נרבונה שהיא במלכות פרובינצה אמר כי אורך ירושלים כ"ה מעלות. Möglich, daß darunter die Albatinischen Tafeln zu verstehen sind, die er (nach einer Notiz in de Rossi's dizionario sforico I. p. 64) im Jahr 1160 übersetzt hat.

XIV. Vom Jahre 1160 bis nah vor seinem Todesjahre verliert sich die Spur seiner Thätigkeit. In der letzten Zeit seines Lebens vollendete er nämlich noch zwei Werke, die uns seinen Aufenthaltsort in dieser Zeit ermitteln helfen. In zwei Vaticanischen Codices (No. 39 und 240) befindet sich zum Schluß des Pentateuch-Comment. ein Gedicht, welches angiebt, daß er ihn im Jahre 4927 vollendet hat (abgedruckt in Kraft und Stern's hebr. Catalog der Wiener Bibliothek und in Lippmann's Sephat Jeter Einl S. 22):

ועזרני להתחכם בדתך ואדעם יהיו על פי סדורים
כמו עד כה עזרתני בטובך לפרש עוד פשט כל הספרים
והשלמתיו בארבעת אלפים תשע מאות ועוד שבע ועשרים
שנת ששי למחזור רב ברומי שנת רצון שנת תפקיד אסורים
ביום ששי ביום טובה ושמחה לישראל קדושים גם טהורים.

Der Monatstag ist dunkel, vielleicht am Chanuka-Feste (ביום טובה ושמחה), da er an Purim desselben Jahres bereits hingeschieden war. So bestimmt aber

auch das Jahresdatum ist, so zweifelhaft erscheint der Ort der Abfassung. Wir müßten nämlich nach dem Buchstaben annehmen, daß Ibn-Esra im Todesjahr wieder in Rom gewesen sei. Dagegen sprechen nun folgende Momente. Nach einem de Rossi'schen Codex (314) hat Ibn-Esra sein letztes grammatisches Werk Sapha Berura in demselben Jahre und ebenfalls in Rom vollendet. De Rossi bemerkt zu dieser No.: Notandum quoque sunt, quae sub hujus libri finem in nostro codice occurunt, auctoris verba et versus, testantis se cum Romae absolvisse feria sexta . . . anno 4927. Aus dem Inhalt des Sapha Berura läßt sich aber mit Bestimmtheit annehmen, daß er es keineswegs in Rom abgefaßt hat. Dieses grammatische Werk ist nämlich für einen Jünger Salomo verfaßt, weil dieser die vier ältern grammatischen Werke Ibn-Esra's nicht auftreiben konnte. Ibn-Esra referirt das selbst und bemerkt dabei, an welchem Orte er seine frühern grammatischen Werke abgefaßt hat, und spricht dabei von Rom, wie von einer Stadt, in der er sich damals nicht befunden hat (ed. Wien p. 16), וישמע אחד מן התלמידים ובקש ממני לחבר לו ספר שיוכל להכיר בו דקדוק הלשון ויקשה בעיניו לשאול בעביר שכבר חברתי בדקדוק במדינת רומה ס' המאזנים ובעיר לוקא ס' היסוד וכו' ויען ויאמר כי אין איש מהם שהספרים הם אצלו שירצה לתתם לו ולא היו הספרים אצלי כי מנהגי לכתוב כל אשר יעלה על לבי וכו'.

Wäre S. Berura in Rom verfaßt, so hätte der Verf. sagen müssen: בעבור שחברתי ס' המאזנים במדינה הזאת שהיא רומה. Er war also im Jahre 4927, wenigstens zur Zeit der Abfassung dieses Werkes, entschieden nicht in Rom. Man kann noch einen Beweis hinzufügen. Er giebt an einer Stelle an, daß Raschi's unexegetische, auf Agada gegründete Bibelerklärungen in der Gegend sehr beliebt waren: כדרך ר' שלמה שפרש התנ"ך על פי דרש והיא חושב כי הוא על דרך פשט וחכמי דורנו יתהללו באלה הספרים. Nun waren wohl schwerlich Raschi's Commentarien etwa 60 Jahre nach seinem Tode in Italien so sehr verbreitet, wohl aber waren sie es in Frankreich, auch in Languedoc. Die Leseart ברומי in dem de Rossi'schen Codex ist entweder ein Versehen von de Rossi oder eine Corruptel vom Copisten. Kommen wir wieder auf das Gedicht zum Schluß des Pentateuch-Commentars. Das Datum ist da auch nach den Mondcyclen angegeben, das 240te, aber es ist falsch, wie schon Lippmann und Edelmann bemerkt haben. Es muß heißen ר"ס statt ר"ם. Aber dann paßt der beigefügte Gleichklang ר"ס ברומי nicht. Man muß dann eine Stadt dafür substituiren, welche dieselbe Endung hat, entweder בבדרש oder ברודס. Erinnern wir uns, daß es bekannt war, Ibn-Esra habe den Pentateuch in Lucca und Rhodez commentirt, so bietet sich die Leseart רודס von selbst dar. Man müßte also lesen שנת ששי למחזור ר"ס ברודס. Weil nun der Copist ר"ם gelesen hat, machte er daraus das Tegnis ברומי. Demnach war Ibn-Esra im Todesjahr nicht in Rom, sondern in Rhodez. — Dasselbe ist wohl der Fall mit dem mystisch-philosophen Büchlein סודות התורה, das nach Bartolocci ebenfalls im Jahre 4927 und zwar zu Rom verfaßt sein soll. Vergl. Wolf, Bibliotheca I. p. 47; III. p. 75 und de Rossi dizionario storico.

Der im Jahre 4927 vollendete Pentateuch-Commentar ist die zweite Recension (נוסחא שניה), wovon jetzt der Theil zu Exodus edirt ist (Prag 1840). Die zweite Recension unterscheidet sich wesentlich von der ersten durch größere Kürze und durch den Wegfall vieler grammatischen Bemerkungen, weil Ibn-Esra diese

in seinen grammatischen Schriften bereits gegeben hatte. Rapoport hat richtig bemerkt, daß der Commentar zu Genesis in den Editionen ebenfalls zur zweiten Recension gehört (Geiger's Zeitschrift IV. S. 269 ff.) und wohl auch der zu Numeri und Deuteronomium, welche sich ebenfalls durch größere Kürze auszeichnen. Ein weitläufigerer Commentar zu Genesis, der sich in der Michael'schen Bibliothek befindet (Katalog No. 316), stammt sicherlich von der ersten Recension. Alle Widersprüche, die man bemerkt hat, sind auf die Verschiedenheit der Recension zurückzuführen, und man braucht nicht mit Joseph Sephardi anzunehmen, daß der längst edirte Commentar zu Exodus von einem Jünger Ibn-Esra's angelegt sei. Wenn nun der edirte Commentar zu Genesis der zweiten Recension angehört, so kann er nicht in Lucca verfaßt sein; denn, wie schon vorausgeschickt, befand sich Ibn-Esra im letzten Lebensjahre nicht in Italien. In der Bemerkung zu Genesis 32 זאת המדינה שחיברתי בה זה הפירוש ושמה לוקא, ist der Name der Stadt sicherlich Glossem, herübergenommen aus Exodus der ersten Recension.

XV. Wenn Ibn-Esra im Jahre 4927 zwei Werke vollendet hat, den Pentateuch-Commentar zweiter Recension und Sapha Berura, wie konnte er in diesem Jahre gestorben sein? So fragten sich die Chronographen und folgerten daraus, daß er ein Jahr später gestorben sei 4928 = 1168 (so Isaak Israeli in Jesod Olam und Zacuto in Jochasin; die Zahl 4908, welche bei dem letzteren vorkommt, ist keine Variante, sondern einfach eine Corruptel, indem das כ von ה' תתקכ"ח ausgefallen ist). Wir besitzen aber eine ganz authentische Notiz (zum Schlusse einiger Codices des Pentateuch-Commentars), daß Ibn-Esra dennoch in demselben Jahre gestorben ist, in welchem er die zwei genannten Werke vollendet hat. Sie lautet: וביום שני בר"ח אדר ראשון שנת ד' תתקכ"ז נפטר אבן עזרא ז"ל והוא בן ע"ה וכתב סימן לעצמו בשנת (צ"ל בשעת) פטירתו כתיבת ידו: ואברם בן חמש ושבעים שנה בצאתו מחרן אש. Diese biographische Notiz ist authentisch; denn sie befindet sich in einem Wiener Codex, in zwei vaticanischen Codices No. 39 und auch No. 29 (correctis corrigendis; vergl. de Rossi, diz. storico I. 124 a.) Auch Zacuto hat sie zum Theil gekannt und tradirt in Folge dessen: נפטר אבן עזרא ר"ח אדר יום ב' ע"ה שנה Eine so bestimmt gehaltene Notiz, welche Jahr, Monat und Tag so genau fixirt, muß die Kritik respectiren, zumal da die Data auf keine andere Jahresform passen. Was Edelmann dagegen eingewendet hat (Ginse Oxford XVI. not.) ist von keinem Belang. 1 Adar I. 4927 entspricht dem 23. Januar 1167 am Montag. Da er nun im Beginne des christlichen Jahres gestorben ist, so hat er die letzten zwei Werke nicht in demselben christlichen Jahre, sondern zwischen dem 29. August 1166 (mit welchem das jüdische Jahr 4927 damals begann) und 23. Januar 1167 vollendet. Wenn Assemani im vaticanischen Codex gelesen haben will, Ibn-Esra habe seinen Pentateuch-Commentar im Monat Ab 4967 vollendet (catalogus codicum Vaticani p. 29), so hat er sicherlich falsch gelesen. Es ist also nichts im Wege anzunehmen, daß er Januar 1167 gestorben. Die von Zacuto angeführten 3 Varianten, in Betreff seines Todesjahres, stehen damit nicht im Widerspruche. Die Variante התקכ"ח beruht, wie schon gesagt, auf einer Combination, die zweite תתק"ח auf einer Corruptel, und die dritte התקמ"ד hält Zacuto selbst für ein Datum für einen andern Ibn-Esra. — Der Ort, wo er sein Grab gefunden, ist wohl sicher, wie ihn Zacuto angiebt, Calahorra: נפטר בקאלהורה; denn

daß er in Palästina begraben sei und gar zusammen mit Juda Halewi, ist sicherlich eine Sage. Auf seiner Reise in Südfrankreich nach seiner Heimath mag er in Nordspanien dem Alter erlegen sein.

XVI. Es bleibt noch die Notiz zu beleuchten, daß Ibn-Esra im 75. Lebensjahre gestorben, und daß er witzig einen Schriftvers darauf angewendet. Der Werth dieser Notiz hängt natürlich mit der Fixirung seines Geburtsjahres zusammen. Nach No. V. hat er den Commentar zu Exodus (erste Recension) 1153 vollendet und war beim Beginne des Commentirens 64 Jahre alt. Diese beiden Data stehen unerschütterlich fest. Nehmen wir an, daß er bei seiner Schnelligkeit im Arbeiten mit dem Commentiren von Genesis und Exodus ein Jahr zugebracht hat, so war er im Jahr 1152 64 Jahre alt, und war geboren 1088. Es stimmt damit, daß er sich bei Abfassung des Zachot (1145) זקן nennt, da er den sechziger Jahren nahe war. Auch in seiner Satyre spricht er von seinem ימי הנעורים, als von einer ihm entrückten Zeit. Ist er nun 1088 oder frühestens 1087 geboren und starb 1167, so wäre er 79 oder 78 Jahre alt geworden, da man bei Zeitrechnungen mindestens ein Jahr fallen lassen muß. Jene Notiz würde sich also nur darin bewähren, daß er als Siebziger gestorben ist. Sie mag auch ursprünglich so gelautet haben: ואברהם בן שבעים ושמונה oder ותשע, aber die Tradenten, welche sein letztes Witzwort mit dem Bibelverse nach allen Seiten hin passend machen wollten, mögen die Einheiten verwechselt haben.

XVII. Resumiren wir nun die gefundenen Resultate:

1087 oder 88. Geburtsjahr Ibn-Esra's.
1140 in Rom; Commentar zu 5 Megillot zu Hiob und Mosnaim.
1140 — 45 Salerno; Satyre נדוד הסיר אוני.
1145 Mantua; Zachot, über Astrolab.
1148 astrologische Schriften; Italien, Ort unbekannt.
1152 — 53 Lucca; Commentar zu Genesis und Exodus (erster Recension). In Lucca auch astronomische Tafeln.
1155 Lucca; Commentar zu Jesaja.
1155 — 56 Beziers; Sefer ha-Schem.
1156 — 57 Rhodez; Psalmen-Commentar, Daniel, kleine Propheten.
1158 London; Jesod Moreh, Iggeret ha-Schabbath.
1160 Narbonne; astronomische Tafeln.
1166 Rhodez; Pentateuch-Commentar (zweiter Recension), Safa Berura.
1167 Tod.

XVIII. Bis jetzt haben wir Ibn-Esra's Wanderjahre seit 1140 bis zu seinem Tode verfolgt. Die nächste Frage ist, wann hat er sein Geburtsland verlassen und welche Länder hat er außer Italien, Frankreich und England gesehen? Geiger folgert aus einer Notiz, er sei noch nach 1139, also mindestens um 1140 in Spanien gewesen (Divan des Abul Hassan 129 f.); folglich mußte Ibn-Esra unmittelbar von Spanien nach Rom gereist sein, da er 1140 in Rom war. Aber wann war er in Africa, Egypten, Palästina und in noch andern Ländern? Diese Frage hat sich noch Niemand klar gemacht. Die Quelle, aus welcher G. diese Combination schöpfte, sagt aber eigentlich das nicht aus, was er daraus lesen will. David b. Joseph aus Narbonne fragte nämlich Ibn-Esra

unter Anderm: Wie es denn komme, daß im Jahre 1139 die Differenz zwischen dem jüdischen Passahfeste und den christlichen Ostern beinahe vier Wochen betrage, worauf ihm der letztere eine Antwort ertheilte. Daraus wird nun gefolgert, daß die Anfrage nach 1139 geschehen sein müsse, und daß sich damals Ibn-Esra noch in Spanien befunden habe. Das Letztere ist richtig, aber aus dem Text geht gerade hervor, daß die Anfrage vor 1139 aufgeworfen wurde. Nehmen wir zuerst Ibn-Esra's Antwort: התשובה על השנית בשנת י"ז למחזור רנ"ה היא שנת ד' אלפים תתצ"ט תהיה תקופת שמואל באחרית מועד הפסח גם כן בשנת חמש למחזור (Schte ha-Meorot S. 1). Das Jahr 4899 war also zur Zeit der Anfrage noch nicht eingetreten, und David aus Narbonne interessirte es nur zu wissen, wie es kommt, daß nächstens eine so große Differenz eintreten wird. Die Anfrage muß in demselben Sinne gefaßt werden: והשאלה השנית מדוע היה בין חג הפסח שלנו ובין מועד של ערלים בשנת שש עשרה למחזור המולדות קרוב מארבעה שבועות ימים das jüdische Fest fiel nämlich im Jahre 1139 auf den 18. März, und die christlichen Ostern auf den 16. April). Offenbar muß man in der Anfrage, analog der Antwort מדוע יהיה emendiren, statt: מדוע היה. Die Anfrage kann also lange vor 1139 gestellt worden sein. Es bleibt demnach Raum zwischen seinem Aufenthalte in Spanien und seiner Ankunft in Rom. In diese Zwischenzeit fallen seine weiten Reisen.

XIX. Daß Ibn-Esra in Africa war, erzählt sein Jünger Salomo Parchon (Einleit. p. 4: וכשבאו ר' יהודה הלוי ז"ל ור' אברהם בן עזרא ש"ן לאפריקי. — In Egypten war er ebenfalls und fand dort Dunasch b. Labrat's Polemik gegen Saadia (o. S. 413). — Daß er in Palästina war, sagt er selbst: 15 Weise von Tiberias haben ihm geschworen, daß sie einen Bibelcodex mit außerordentlicher Sorgfalt drei Mal durchgelesen haben (zu Exodus 25: ראיתי ספרים שבדקום חכמי טבריה ונשבעין חמשה עשר מזקניה ששלש פעמים הסתכלו כל מלה וכל נקודה והיה כתוב יוד במלת חיעשה ולא מצאתי ככה בספרי ספרד וצרפת ומעבר לים. Jerusalem selbst hat er nicht gesehen; denn er begeht manche topographische Schnitzer, die einem Augenzeugen nicht passiren dürfen, was selbst seinen ihn hochverehrenden Supercommentator Joseph Sephardi befremdete. Ibn-Esra identificirt nemlich den Gihon der Vierströme mit dem Nebenflüßchen Gihon bei Jerusalem (Genesis zur Stelle). Er verlegt den Berg Zion auf die Nordseite Jerusalem's, während er gerade in der entgegengesetzten Richtung liegt (zu Ps. 48, 2). Joseph Sephardi rechtfertigt ihn damit, daß er bei Abfassung des Genesis- und Psalmcommentar's noch nicht in Jerusalem gewesen sei und die Reise dahin erst später angetreten habe: ואמר כי גיחון קרוב מארץ ישראל ואף אמר בפרוש על הספר תהלות כי הר ציון לצפון ירושלים — ומזה נראה בעינינו כי ר' אברהם לא בא לארץ ישראל רק אחר שחבר פירוש התורה גם פי' התלות וזה לאות שלא ראה ירושלים כי אם אחר שחבר פירוש התורה (Ohel Joseph zu Genesis Nr. 119, zu Leviticus Nr. 16; Zophnat Paaneach Ms. f. 17 verso 119 v). Dem ist aber nicht so; denn der edirte Genesiscommentar gehört, wie schon angegeben, der zweiten Recension an, und diesen hat er kurz vor seinem Tode vollendet. Folglich hatte er bis dahin, d. h. nie Jerusalem gesehen. — Er scheint auch in Irak gewesen zu sein. Wenigstens geht dieses aus einer Angabe hervor, wo er sämmtliche Länder aufzählt, die er selbst gesehen haben mag (zu Exodus 25, 18): אל תתמה בעבור שלא נהגו אנשי אלה המקומות (איטליא) לאכול גדי עזים כי

כל הרופאים מודים כי אין בשר כמוהם — וכן אוכלים אותו בספרד ובאפריקא וארץ ישראל ופרס ובבל

Zu Exodus 16, 3 erzählt er, er habe Manna in einem Lande gesehen, wo es stets in den Frühlingsmonaten fällt. Der Name dieses Landes lautet in den Ausgaben אלנציר, in den Codices (der Seminar-Bibliothek) lautet der Name dagegen אשור; also war er auch in Assyrien und Persien. — Sein Sohn Isaak dichtete in Bagdad, im Jahre 1143, ein überschwengliches Loblied auf den Arzt Natanael H'ibat-Allah b. Malka (abgedruckt in Kochbe Jizchak Wien 1858 S. 23, Graetz Blumenlese S. 125):

אני יצחק בנו אברהם כתבתיו אשר בספר ספרד הוא גמריו
בנו מאיר בנו עזרא יקורא אשר מהר אלי בבל אשוריו
שנת את"נד כתבתו בסיון בעיר בגדאד ישים מאמריו.

1454 Seleucidarum = 1143. Wenn dieser seinen Vater auf seiner Reise nach dem Orient begleitet hat, wie es den Anschein hat, und er in Bagdad zurückblieb, so fällt diese Reise vor 1143 und, wenn man berücksichtigt, daß der Sohn sich daselbst bereits eingelebt hatte, mehrere Jahre vorher. Man kann also annehmen, daß Ibn-Esra, ermüdet von seinen orientalischen Wanderungen, nach Rom 1140 kam und dort Ruhe fand. Dieses liegt auch in den Worten seines Gedichtes: ובאה לו צרה בצרת מבכירה עדי בא אל רומא.
In seiner Satyre, welche, wie angegeben, zwischen seinen Aufenthalt in Rom und den in Mantua fällt, klagt er schon, das Wandern habe seine Kraft geschwächt, seine Gedanken geraubt und seine Sprache gelähmt:

נדוד הסיר אוני ונבהל רעיוני ושב פי ולשוני אסורים באזיקים.

Man geht daher nicht fehl, wenn man den Anfang seiner Reise zwischen 1138 und 40 ansetzt. Damals war er bereits den 50er Jahren nahe. Schriftstellerisches hat er bis dahin nichts Nennenswerthes geleistet. Denn die Werke, die ihn unsterblich gemacht, hat er, wie sich gezeigt hat, erst in Italien und Südfrankreich im Mannes- und Greisenalter verfaßt. Sagt er ja selbst, daß er in der Jugend nur Lieder gesungen hat:

לפנים בנעורים הבינותי שירים בצואר העברים נתתים כענקים.

Möglich, daß er kleine Schriften, welche weder Datum- noch Ortsangabe tragen vor seinen exegetischen und grammatischen Hauptarbeiten verfaßt hat.

XX. So hat das arithmetisch-mystische Opusculum, welches den Doppeltitel ספר האחד וספר המספר führt (Handschr. in mehreren Bibliotheken, gedruckt in Kobak's Jeschurun I. p. 3 ff.) den Vers:

אשר חבר בנו מאיר קטן שנים וחכם בתבונה

Vergl. Michaels Katalog S. 317. — Auch citirt er das ס' האחד im ס' השם. Das ס' האחד ist wohl auch identisch mit dem ס' התשבורה, wie Assemani bei de Rossi, dizionario sub voce bemerkt. Zu unterscheiden von diesem Werkchen ist ein anderes unter dem Titel יסוד מספר, welches den grammatischen Gebrauch der Zahlwörter behandelt (Handschr. in mehreren Bibliotheken).

Mindestens zwölf kleine Schriften werden Ibn-Esra beigelegt, deren Echtheit jedoch zweifelhaft ist. Ihre Titel lauten: 1) ערוגת המזמה ופרדס החכמה; 2) שער השמים; 3) חי בן מקיץ; 4) ס' העצמים; 5) פי' על עשרת הדברים; 6) טעם שב; 7) סוד תמונת אותיות; 8) בית מדות; 9) ס' ההגיון, diese sämmtlich philosophischen oder mystischen Inhalts; 10) שערי העצות ומשפט השעות, astrologisch; 11) ס' העבור, kalen-

darisch; 12) הנסיונות ס' הרפיאה להראב"ע. Die ersten drei Nummern (von denen 1 und 2 in Kerem Chemed IV. und Betulat abgedruckt sind, und Nr. 3 öfter edirt) sind sicherlich unecht. Es ist eine Beleidigung für Ibn-Esra, ihm diese Machwerke ohne Spur von Geist zu vindiciren. Ihr Inhalt ist ganz gegen seine Gedankenrichtung, wie schon Luzzato und S. Sachs zum Theil bemerkt haben (Betulat XI, XIV, Ker. Chemed VIII, 88). Die Echtheit der übrigen Schriften, theils handschriftlich und theils nur vage angegeben, kann erst durch Autopsie ermittelt werden.

9.

Die Judenverfolgung in York und Bray.

Ephraim von Bonn, welcher ein Martyrologium seiner Zeit vom zweiten Kreuzzuge bis zum Jahre 1196 geschrieben hat (gedruckt als Beilage zur deutschen Uebersetzung des Emek Habacha, Leipzig 1858), berichtet auch über die überschriebenen Judenverfolgungen. Aber die Handschrift, der dieser Konteros entlehnt ist, hat eine stark corrumpirte Gestalt, und der Text bedarf der nachhelfenden Hand der Kritik. Namentlich müssen die Data berichtigt werden. Er giebt nämlich an, die Verfolgung in York habe im Jahre 1191 stattgefunden, und zwar am Sabbat vor dem Passahfeste, dem großen Sabbat (S. 10): אחר כך בשנת התקנ"א באו טועים על עם ה' בעיר אבר"וק אשר באנגלטירא בשבת הגדול ועת הנס נהפך לאונס ולעונש ויברחו אל בית התפלה ויעמוד הר"ר יום טוב וישחט כס' נפשות. Der zeitgenössische Annalist aber, Wilhelm aus Neubury, welcher diese Judenverfolgung in England ausführlich beschreibt, setzt das Gemetzel in York ein Jahr vorher, nicht lange nach Richard's Abreise nach Frankreich, um die Rüstungen zum dritten Kreuzzuge zu treffen. Des Tages Datum ist bei ihm wie bei Ephraim dasselbe, nemlich das Ende der Verfolgung und namentlich der Belagerung der Burg von York am Sabbat vor dem Palmsonntag: sane tempore dominicae passionis, pridie scilicet ante dominicam palmarum talia Eboracis (Judaeis) contigerunt (rerum Anglicarum historia IV, 10 Ende, in Catuat's rerum Britannicarum scriptores vetustiores, Lyon 1587). Auch der Zeitgenosse Radulph de Diceto setzt diese Verfolgung an im Jahre 1190 und näher am 17. der Aprilischen Calenden: septimo decimo calend. April. apud Eboracum, sicut dicitur, fere quingenti neci traditi sunt (Judaei), mutuis sese vulneribus appetentes (imagines historiarum in Twysden's historiae Anglicanae scriptores decem p. 651).

Halten wir die Angabe fest, daß die Verfolgung einerseits am שבת הגדול, andererseits am Sonnabend vor dem Palmsonntage, und zwar im März, stattgefunden hat, so wird sich Jahr und Tag genau ermitteln lassen. Im Jahre 1191 kann das Factum nicht vorgefallen sein; denn damals fiel der große Sabbat auf den 6. April. Dagegen traf er im Jahre 1190 auf den 17. März, gerade auf den Sabbat vor dem Palmsonntag. Bei de Diceto muß man demnach emendiren XVII. Calend. April. in XVI. Das Uebrige, was Ephraim darüber berichtet, stimmt mit den Angaben Wilhelm's aus Neubury überein. In Betreff der Zahl der Märtyrer weicht er von de Diceto ab: dieser hat 500, Ephraim nur 250.

Ephraim's Angabe in Betreff der Verfolgung in Bray läßt sich beleuchten aus Rigord's Bericht über denselben Vorfall (de gestis Philippi bei Duchesne V, und Bouquet, recueil XVII). Das Jahr ist bei Ephraim nicht deutlich angegeben, wohl aber Monat und Tag, an welchem die Gemeinde zu Bray den Mörder eines Juden hingerichtet hat, in Folge dessen Philipp August intervenirte und ein Blutbad anrichtete. Es heißt bei ihm: כי רצח גוי רשע אחד בעיר ברי״יש אשר בצרפת יהודי אחד ויבואו קרוביו ויצעקו אל גברת הארץ והרוצח היה עבד מלך צרפת ויתן לה שוחד לתלות הרוצח ויתלוהו ביום פורים, וישמע מלך צרפת — ויבא אל ברי״יש ויצו לשרוף את היהודים. Aus Rigord läßt sich das Datum genau fixiren. Er berichtet: Philipp August hatte während seines Aufenthalts in St. Germain am XIV. Calend. April. 1191 erfahren, daß die Juden in Bray mit Erlaubniß der Gräfin von Champagne einen Christen wegen angeblichen Mordes hingerichtet hätten, und eilte dahin, um strenge Strafe zu üben: ejusdem anni (1191) XIV. Calend. April. Philippus rex existens apud Sanctam Germanam de Laia, audita cujusdam Christiani morte ignominiosa a Judaeis perpetrata — subito — — iter arripuit — et ad Castrum quod Braïam vocant velociter volat — positis custodibus et comprehensis Judaeis octoginta et eo amplius fecit comburi. Comitissa enim (Campaniae) ipsius Castri magnis Judaeorum muneribus corrupta — tradiderat eis quendam Christianum cui falso imponebant furtum et homicidium; XIV. Calend. April. = 19. März 1191; Purim fiel damals auf den 12. März. Also 8 Tage nach der Execution büßte die Gemeinde von Bray dafür, daß sie mit Erlaubniß der Landesfürstin einen Mörder hinrichtete. Die Strenge, mit welcher Philipp August verfuhr, läßt sich aus Ephraim's Angabe erklären, weil der hingerichtete Christ sein Unterthan war: והרוצח היה עבד מלך צרפת. — Die Zahl der jüdischen Märtyrer in Bray giebt Wilhelm Brito (a. a. O.) genauer an:

Quotquot apud Braïam Judaeos repperit, omnes
Igni supposito Domini pugil incineravit
Nonaginta novem — — — —

Merkwürdiger Weise spielt im Texte von Ephraim's Martyrologium ein Rabbi Jom-Tob in beiden Verfolgungen zu York und Bray dieselbe Rolle. Er schlachtet ungefähr 60 Personen mit ihrer Einwilligung, um der Taufe und der Beschimpfung zu entgehen. Bei dem Vorfall in York heißt es: ויעמוד הר״ר יום טוב וישחט כס׳ נפשות וגם אחרים שחטו, und ebenso bei dem in Bray: ויעמוד הר״ר יום טוב זצ״ל וישחוט בידו כס׳ נפש ומקצתם נשרפו על יחוד השם. Es ist gar nicht denkbar, daß gerade bei beiden Vorfällen eine Person desselben Namens die gleiche Zahl zu Märtyrern gemacht haben soll. Noch mehr; der Rabbi Jom-Tob, von dem hier die Rede ist, ist sicherlich identisch mit Rabbi Jom-Tob aus Joigny (ר׳ יום טוב מיוני) und mit Rabbi Jom-Tob dem Heiligen oder Märtyrer (ר׳ יום טוב הקדוש; vergl. Tossafot Joma 48 a, Keritot 14 b, o. S. 406). Ist dieser nun als Märtyrer bei York gefallen, so kann er nicht dieselbe Rolle als muthiger Vollstrecker der Selbstentleibung in Bray gespielt haben. Ist er aber in Bray 1191 umgekommen, so kann der bei dem Vorfalle in York genannte Rabbi Jom-Tob nicht identisch sein mit dem Märtyrer. Offenbar ist der Passus: ויעמוד הר״ר יום

טוב וישחוט כס' נפשות ein lapsus calami eines Copisten, der ihn an unrechter Stelle angebracht hat. Welches ist aber die rechte und welches die unrechte Stelle? Aus einer Bemerkung von Wilhelm von Neubury läßt es sich einigermaßen entscheiden. Er bemerkt nämlich (a. a. O. IV, 10) bei dem Vorfall in York: erat ibi senior legis famosissimus doctor, qui ad docendos Judaeos Anglicanos ex partibus venerat transmarinis. Dieser hat die in der Burg eingeschlossenen Juden von York überredet, sich selbst zu entleiben, und hat zuerst Hand an sie gelegt. Es war also ein Franzose und nichts ist dagegen, daß es Jom-Tob aus Joigny, der berühmte Toſſafiſt und Märtyrer, war. Es läßt sich wohl denken, daß dieser Rabbiner der angesehenen und reichen Gemeinde von York gewesen war. Was sollte er aber in der ganz winzigen Gemeinde Bray gemacht haben?

10.

Die genau fixirte Chronologie der Itinerarien des Benjamin von Tudela und des Petachja von Regensburg und einige davon abhängige Daten.

Der Schatz von historischen Thatsachen, den die מסעות des Benjamin von Tudela und das סבוב R. Petachja's von Regensburg liefern, kann nur dann richtig verwerthet werden, wenn die Jahre, innerhalb welcher ihre Reise fällt, genau fixirt werden. Diese Präcision lassen aber die sonst vollkommen ausgestattete Asher'sche Ausgabe von Benjamin's Itinerarium und auch die anderweitigen kritischen Arbeiten darüber vermissen, obwohl der ganze gelehrte Apparat dazu von namhaften Gelehrten fleißig zusammengetragen wurde. In Betreff des R. Petachja fehlt die kritische Untersuchung überhaupt; die genaue Fixirung der Reisezeit ist um so nothwendiger, als die Notizenjäger viel Gewicht daran gehängt und die Data zum Ausgangspunkte chronologischer Unbestimmtheiten gemacht haben. Sie geben an: diese und diese historische Persönlichkeit war zu dieser Zeit noch nicht an dem und dem Orte, da Benjamin ihrer in dem Jahre nicht erwähnt. Es kommt also dabei auf Präcision an. Die Hauptmitarbeiter an Benjamin's Itinerarium setzen nun dessen Reisezeit zwischen 1160 — 1171. Lebrecht, welcher dazu einen Excurs über die Chalifen geliefert hat, ist geneigt, sie noch früher anzusetzen. Eine eingehende Kritik ergiebt aber das Resultat, daß Benjamin nicht vor dem Jahre 1165 seine Reise angetreten hat. Und auf dieses plus oder minus von fünf Jahren kommt es bei manchen unbestimmt gehaltenen Thatsachen gerade an.

Die Beweise für meine Behauptung sind folgende:

1) In Rom war Benjamin, als der Papst Alexander III. bereits im ruhigen Besitze des Pontificats und der Hauptstadt war, d. h. nach dem 23. November 1165, dem Tage des Einzuges in Rom nach jahrelanger Verbannung. Folglich war Benjamin frühestens 1166 in Rom. Allzulange dauerte sein Aufenthalt in den Städten, die er berührt hatte, keineswegs. Denn in Cilicien war er im Jahre 1166 oder 1167, da er noch von dem König Toros von Armenien spricht

(I. p. 26), der im letztgenannten Jahre starb. Man braucht daher seiner Reise von Tudela bis Rom höchstens ein Jahr zu geben.

2) In Antiochien war er nach dem Jahre 1163. Denn er giebt an, daß damals der Fürst Boemond III. oder Boemond von Poitou, mit dem Beinamen le baube, regierte, nach der glücklichen Emendation des Herausgebers von Asher's Itinerarium (Hr. Zedner): והיא (אנטוכיא) עיר בצורה מאוד ממשלת פרינציפי ממשלת באמונת הפוטיבין הבובא, statt der sinnlosen Leseart ממשלת פריצין אמונת הפיטיבין הפפא (II, zu p. 36). Boemond III. regierte 1163 – 1200. Folglich kann Benjamin unmöglich im Jahre 1160 die Reise angetreten haben.

3) In Isfahan, der Hauptstadt Persien's, war er um 1170. Denn er erzählt ausführlich von der Niederlage des Sultans (Singar) durch die Ghusen (I. p. 84—87), und giebt an, daß diese Thatsache 18 Jahre vorher stattgefunden: והיום י"ח שנה כשבאו (בני גוץ כיפר אל תורך) לארץ פרס — וכששמע מלך פרס חרה אפו עליהם — וינס במתי מעט אל ארצו. Der Kriegszug und das erste unglückliche Treffen Singar's gegen die Ghusen fanden im Jahre 1153 statt nach den Quellen bei d'Hosson (angeführt vom Editor II, 174 und bei Weil, Geschichte der Chalifen III, 278), Dieses Factum fand also statt 18 Jahre vor Benjamin's Aufenthalt in Isfahan, wo er es von dem jüdischen Gefangenen Mose aus der Gegend von Nischabur erzählen hörte (I, 88), d. h. 1170—71. Da er nun, wie die Herausgeber richtig angemerkt haben, vor dem Tode des letzten fatimidischen Chalifen in Egypten war, so fällt seine Reise in Egypten vor dem 13. September 1171, dem Todestage dieses Chalifen, d. h. im Laufe des Jahres 1171, mithin seine Reise in Persien 1170.

4) Damit hebt sich auch eine Schwierigkeit, welche namentlich Lebrecht vielfach ventilirt hat und die ihn zum Resultate brachte, Benjamin schon in dem Jahre 1140 — 1150 reisen zu lassen, was nach dem oben Angeführten ganz unmöglich ist. Die Schwierigkeit besteht darin, daß der Tourist ganz ausdrücklich von Saif Eddin, dem Bruder Nureddins, Herrn von Moßul spricht, dessen Astronom ein angesehener Jude Joseph war. Saif-Eddin Ghasi starb nun 1149. Allein durch eine geringe und gerechtfertigte Emendation des Textes ist die Schwierigkeit gehoben. Man lese: ור' יוסף המבינה ברהאן אל פלך והוא היה למלך זיף אל דין בן אחיו של נור אל דין מלך דמשק, statt אחיו של נור אל דין. Saif-Eddin II. Sohn des Kotbeddin, Bruders von Nureddin, übernahm die Regierung von Moßul nach dem Tode seines Vaters 565 d. Heg. = 1170. Benjamin spricht also von Nureddin's Neffen und nicht von dessen Bruder. Er war also in Moßul 1170, nicht früher. Aus allen diesen Punkten geht wohl mit Sicherheit hervor, daß man bisher Benjamin's Reiseanfang um fünf Jahre zu früh angesetzt hat.

Weniger Anhaltspunkte bietet Petachja's Bericht für eine präcisirte Chronologie; ohnehin ist er nur im Auszug mitgetheilt, und die Partieen sind bunt untereinander gewürfelt. Nur annähernd läßt sich die Zeit seiner Reise bestimmen. Damaskus gehörte damals schon zu Saladin, dem Sultan Egypten's: והלך לדמשק — ומלך של מצרים מושל עליה. Diese Stadt, welche bis dahin einen eigenen Herrscher hatte, kam erst November 1174 in Saladin's Besitz (Weil, Chalifen III, S. 363), also war Petachja im Orient nach 1174. Jerusalem war

zur Zeit seiner Reise noch in den Händen der Christen: בימי קדם כשהיתה ירושלים ביד הישמעאלים, also vor October 1187. Demgemäß muß man die Reise zwischen 1175 — 85 setzen. Sehr wichtig wäre es, wenn sich das Jahr genauer fixiren ließe, weil sich dadurch manche Vorgänge innerhalb der orientalischen Judenheit besser ermitteln ließen.

Zunächst läßt sich aus dem Umstande, daß Benjamin 1170 in Persien war, das Jahr bestimmen, in dem der Pseudomessias David Alrui auftrat, nämlich 10 Jahre vorher: והיום עשר שנים קם שם (באלמעריה) איש אחד ושמו דוד אלרואי. Munk hat einen sehr interessanten Beitrag zu dessen Geschichte aus einer Schrift des Apostaten Samuel Ibn-Abbas geliefert. Durch dessen Güte bin ich in den Besitz einer Abschrift davon gelangt. Gegenwärtig ist sie abgedruckt als Anhang zur Uebersetzung des Emek ha-Bacha p. כב f. Nach diesem Stücke hieß der Pseudomessias מנחם בן סלימאן אבן אל־רוחי. An der Identität ist nicht zu zweifeln, und die Verschiedenheit der Namen spricht nicht dagegen, weil entweder der Name David oder der Name Menachem ein messianisch-symbolischer war. אלרואי ist sicherlich dasselbe wie אלרוחי, und darf man diesen Beinamen um so weniger von Raï ableiten, als dieser Pseudomessias nicht von Raï, sondern von Amadia war. In beiden Berichten sind aber die Facta nicht treu wiedergegeben. Benjamin flicht Wunder ein, wie er sie aus dem Munde der morgenländischen Juden vernommen, und der Apostat Samuel Ibn-Abbas machte eine Carricatur daraus, um seine ehemaligen Religionsgenossen lächerlich zu machen. Aus dessen Angabe läßt sich indeß entnehmen, daß das Datum 1160 richtig ist. S. Ibn-Abbas ging zum Islam über 1163 (Munk, Notice sur Joseph b. Jehuda p. 8 Note) und starb in Maraga um 579 der Hegira = 1174 (Alkifti bei Casiri bibliotheca I. 440). Er schrieb also seine Schmähschrift gegen das Judenthum zwischen 1163 — 1174, und in dieser sagte er von dem Auftreten des Pseudomessias: „was sich in unsrer Zeit zutrug": מא ערי פי זמאננא.

Wichtig ist dieses Datum für einige Persönlichkeiten, welche damals eine Rolle gespielt haben. Benjamin bemerkt, daß David Alrui Jünger des Exilarchen Chasdaï und des Lehrhausvorstehers Ali war: ולמד (דוד אלרואי) לפני ראש הגולה חסדאי ולפני ראש הישיבה עלי גאון יעקב בבגדאד (p. 77). Dieselben haben ihn auch nach seinem Auftreten beschworen, seine Aufwiegelei einzustellen (p. 80). Chasdaï, der Vater des von Benjamin so sehr gerühmten Exilarchen Daniel, und Ali, der Vater des durch seinen Antagonismus gegen Maimuni so berüchtigten Samuel Halevi, lebten also noch im Jahre 1160. Im Jahre 1170, als Benjamin in Bagdad war, fungirten bereits als Exilarch; דניאל בן הסדאי und als Quasi-Gaon שמואל בן עלי הלוי (p. 60). Von dem Letztern bemerkt auch übereinstimmend damit Maimuni, daß er zu seiner Zeit, d. h. während seines Aufenthalts in Egypten, ordinirt worden sei: ראש ישיבה רבינו שמואל הלוי הנסמך בבגדד בזמננו זה (Tractatus de resurrectione ed. Amst. p. 129 a). Den Exilarchen nennt aber Petachja auffallender Weise stets Daniel b. Salomo: והמלך שהיה קידם בימי ר' שלמה אביו של ר' דניאל היה אוהב את ר' שלמה, und an einer andern Stelle: והמלך שהיה בימי ר' שלמה אביו של דניאל ראש גולה. Um diese Angabe mit der Benjamin's auszugleichen, müßte man annehmen, daß Daniel's Vater zwei Namen geführt hat: Salomo-Chasdaï, oder vielleicht Ibn-Chasdaï. Aus Petachja's

Worten geht mit Bestimmtheit hervor, daß die zweite Auflage des Exilarchats, welches seit Scherira's Zeit erloschen war, erst mit Daniel's Vater restaurirt wurde, weil der Chalife dessen Freund war, oder gar ein solcher Verehrer des Judenthums gewesen sein soll, daß er im Begriffe war, sich dazu zu bekennen, als ihn der Tod abrief: ואמר (המלך) לכל עמו שאין ממשות לא במחמט ולא בדתו — ולא הספיק לגייר עד שמת. Dieser Exilarch Salomo oder Chasdaï, Daniel's Vorgänger, scheint schon in der Zeit, als Ibn-Esra in Bagdad war (1139), fungirt zu haben; derselbe berichtet nämlich im Commentar zu Zachar 12, 7: בית דוד עוד היום בבגדד — והם ראשי הגלות משפחה רבה וגדולה ולהם ספר היחוס. Aber daß der damals regierende Sultan Ibn-Abdallah Mohammed Almuktafi irgend eine Vorliebe für das Judenthum gehabt hat, ist aus andern Quellen nicht bekannt. Auch von dem Chalifen in Daniel's Zeit berichtet Benjamin, er sei judenfreundlich gewesen und habe hebräisch und die heilige Schrift verstanden. Wie dem auch sei, so hat wohl die Restauration des Exilarchats erst mit Salomo-Chasdaï begonnen.

Sein Nachfolger Daniel starb ein Jahr vor Petachja's Ankunft in Bagdad: ושנה אחת קודם שבא הר׳ פתחיה מת ר׳ דניאל ראש הגולה. Hier wäre es gut, wenn man dies Jahr präcisiren könnte. Denn seit dieser Zeit verdunkelte sich wieder der künstlich erhaltene Glanz der Exilarchen. Daniel hinterließ nämlich keine Söhne, und zwei Cousins prätendirten die Würde, die nicht in Bagdad, sondern in Moßul residirten: ואין לשם הראויין להיות ראש גולה אלא אותם נשיאים מבית דוד ומקצת השרים בוחרים בר׳ דוד ומקצת ברבי ישראל (l. שמואל) ועדין לא הושוו — ולר׳ דניאל לא היו לו בנים כי אם בנות. Von ihnen berichtet derselbe früher bei der Beschreibung Moßul's: ושני נשיאים בה (בנינוה החדשה) אחד שמו ר׳ דוד ואחד שמו ר׳ שמואל הם שני בני אחים. David, der die Würde behauptet hat, lebte noch um 1217; denn Charisi, der im Jahre 1216 in Jerusalem war, traf ihn noch in Moßul an (Pforte 46): ושם (באשור) ראיתי דוד ראש הגולה היהודים. Nimmt man an, daß Petachja frühestens 1175 im Orient war, so hätte dieser Quasiexilarch bereits 42 Jahre fungirt. Dieser und also auch sein Rival leiteten übrigens ihre Abstammung nicht von den echten Exilarchen, d. h. von dem König Jojachin und von der männlichen Linie des Davidischen Hauses ab, sondern von den palästinensischen Patriarchen, also von Hillel und der weiblichen Linie. So lautet die Genealogie in einer Bannformel, welche David über die Gegner des Samuel b. Ali geschrieben hat: — — דוד בן הודיה בן רבן גמליאל בתראה -- — — בן הלל (Orient. Litbl. 1854). Die Echtheit der Genealogie läßt übrigens viel zu wünschen übrig. Es scheint, daß die Gemeinde von Bagdad und noch viele andere orientalische Gemeinden weder den einen, noch den andern Prätendenten des Exilarchats anerkannt haben, sondern daß sich das Schulhaupt Samuel b. Ali die Suprematie zugeeignet hat. Mehrere Bemerkungen Petachja's über denselben führen darauf: וכל יהודי שבבבל נותן זהב לשנה לגולגלתו לראש הישיבה כי אין המלך מקבל מהם מס אלא ראש הישיבה, und vorangehend: ובכל ארץ אשור ובדמשק ובערי פרס ומדי ובארץ בבל אין להם דיין אלא מה שממנה ראש ר׳ שמואל ראש ישיבה ונותן רשות בכל עיר לדון ולהורות בעיר ושמו הולך בכל הארצות ובארץ ישראל והכל יראים ממנו ויש לו ס׳ עבדים משרתים שרודים את העם במקלות. An einer andern Stelle: ונתן ר׳ שמואל ר״י כתב וחותמו לר׳ פתחיה בכל מקום שיבא שם שיתיירו אותו — — והוליך ר׳ פתחיה חותם של ראש ישיבה עמו וכל מה שהיה מבקש היו עושין יראים ממנו. Alle diese Funktionen, das Einziehen des Kopfgeldes, das An-

stellen von Rabbinen, der Besitz eines allgemein anerkannten Insiegels waren Prärogative des Exilarchats, die sich also Samuel angemaßt haben muß.

11.

Ueber einige Maimuni's Namen tragende Schriften.

Maimuni's Name war in seiner Zeit und noch mehr in der seinem Tode unmittelbar folgenden so sehr gefeiert, daß gewiß jedes von ihm hinterlassene Blättchen mit Interesse studirt worden ist. Wenn sich nun einige philosophische Opuscula finden, die seinen Namen tragen, aber weder im zwölften noch im dreizehnten Jahrhundert benutzt und citirt werden, so darf man von vornherein annehmen, daß sie nicht echt sind. Bei näherer Einsicht verräth auch ihr Inhalt die Unechtheit. Solche kleine Schriften sind:

1) פרקי ההצלחה (gedruckt in Maimuni's Gutachtensammlung Peer ha-Dor p. 33), zwei Kapitel, angeblich an M's. Jünger Joseph b. Aknin gerichtet. Es kommen darin so viele Trivialitäten und eine so platte Moral vor, durchflossen von Deutung der Tempelsymbolik und der Agada, daß unmöglich solche Abgeschmacktheiten von einem Weisen stammen können, der kein Wort zu viel zu schreiben pflegte.

2) מאמר היחוד (gedruckt Berlin 1846) mit einer nichtssagenden Einleitung und einem bevorwortenden Schreiben von Rapoport. Es ist aus dem Arabischen in's Hebräische von Isaak b. Nathan dem Frommen übersetzt worden. Obwohl darin der Moreh (zwei Mal) und die dreizehn Glaubensartikel, wie von Maimuni selbst, citirt werden (S. 11, 12, 22), so ist es doch nicht minder ein untergeschobenes Werk, ein schlechter Abklatsch Maimuni'scher Gedanken. Solche weitschweifige Plattheiten hat Maimuni niemals aus seiner Feder entlassen, auch nicht im hohen Alter, womit man es entschuldigen wollte. —

3) צואת הרמב"ם לבנו אברהם (abgedruckt mit dem Testamente Jehuda Ibn-Tibbon's Berlin 1853). Es verräth sich schon dadurch als unecht, daß der angebliche Vater darin seine „Söhne" ermahnt, während Maimuni nur einen einzigen Sohn hatte. Es strotzt ebenfalls von moralisirenden Trivialitäten.

4) Der erste Brief in der Maimuni'schen Briefsammlung, angeblich an seinen Sohn Abraham, ist entschieden und durchweg unecht. Der Gedankengang oder richtiger die Gedankenlosigkeit darin hat viele Aehnlichkeit mit dem Opusculum Nr. 1. Die erbärmliche Allegoristik darin, daß Pharao die bösen Begierden, Mose der göttliche Geist, Egypten der Körper und das Land Gosen das Herz bedeuteten, erinnert allzusehr an Levi von Villefranche, als daß man auch nur einen Augenblick in Zweifel darüber sein könnte, ob es von Maimuni stammt. Die lügenhaften gehässigen Ausfälle gegen die französischen Rabbinen, daß sie in Bigamie lebten, in Genüssen und Stupidität versunken seien und Anderes, sind Zeichen heftiger Partei-Leidenschaftlichkeit, wie sie nach Maimuni's Tode ausbrachen und seiner ganz unwürdig. Da nun dieser Brief in Maimuni's Namen seine früheren Werke citirt, und er überhaupt so gehalten ist, als wenn

ihn M. verfaßt hätte, so sieht man daraus, daß sich die Afterphilosophen nicht entblödeten, ihre Machwerke unter seiner Firma erscheinen zu lassen.

5) ספר הנמצא oder ausführlicher ס' הנמצא בדעת ובמוצא, eine Art Diätetik, dessen Dasein von respektabelen Forschern geleugnet wurde, bis es Geb. Polak aus dem Büchersarge ans Licht zog (in der Schrift בן גרני Amsterd. 1851 aus einer Sammelschrift gedruckt Saloniki 1595). Dieses 13 Octavseiten starke Schriftchen verdient nicht, der Verschollenheit entrissen worden zu sein. Es enthält bloß Auszüge aus Maimuni's diätetischen Regeln und ist im Ganzen bedeutungslos.

Nur der Vollständigkeit wegen führe ich noch an, daß außer den im Texte behandelten Schriften Maimuni's noch eine kleine Logik von ihm vorhanden ist unter dem arabischen Titel: מקאלת פי צנאעת אלמנטק, hebräisch übersetzt von Mose Ibn-Tibbon unter dem Titel: מלות ההגיון, von dem noch sieben Kapitel im Original vorhanden sind. — Die von Maimuni selbst, in der Einleitung zum Mischnah-Commentar erwähnten Commentarien zum Talmud dreier Ordnungen: מועד, נשים, נזיקין und zum Traktat חולין, die ganz verschollen sind, hat wohl der Verfasser selbst als eine unreife Jugendarbeit nicht in Circulation bringen lassen.

Register.

B.

C.

D.

E.

O.

P.

R.



S.

Druck von Oskar Leiner in Leipzig.

